er,
lem
pse

Exeg. 1160 id

Voelter

DAS

PROBLEM

DER

APOKALYPSE

VON

D. DANIEL VOELTER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT AMSTERDAM.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1893.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

59 F

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

Die
Entstehung der Apokalypse.
Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums.
Von
D. D. Völter,
Professor der Theologie in Amsterdam.
Zweite, völlig neugearbeitete Auflage.
8. 1885. M. 4.—.

Der
Ursprung des Donatismus.
Nach den Quellen untersucht und dargestellt
von
D. D. Völter,
Professor der Theologie in Amsterdam.
8. 1883. M. 5.60.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Anmerkungen
über
die Komposition
der Offenbarung Johannis.
Von
D. Paul Schmidt,
Professor der Theologie in Basel.
8. 1890. M. 1.50.

Lehrbuch
der
historisch-kritischen Einleitung
in das
Neue Testament.
Von
D. H. J. Holtzmann
Professor an der Universität Strassburg i. E.
Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.
Gross. 8. 1892. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.
(Sammlung theologischer Lehrbücher)

DAS

PROBLEM DER APOKALYPSE.

DAS

PROBLEM DER APOKALYPSE.

NACH SEINEM GEGENWÄRTIGEN STANDE
DARGESTELLT

UND

NEU UNTERSUCHT

VON

D. DANIEL VÖLTER,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1893.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Die Verlagshandlung behält sich alle Rechte vor.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN

VORWORT.

Ueber der apokalyptischen Forschung scheint ein eigentümlicher Unstern zu walten. Wie von jeher der apokalyptische Boden der Tummelplatz der verschiedensten auch der willkürlichsten uud tollsten Meinungen gewesen, so scheint auch der neue Aufschwung, den die Forschung auf diesem Gebiet seit dem Jahr 1882 genommen, in einer babylonischen Verwirrung zu endigen. Ueberarbeitungs- oder Kompilationshypothese, christliche oder jüdische Herleitung der Schrift oder ihrer einzelnen Teile, das sind die Losungsworte im apokalyptischen Streit unserer Tage, aber es sind Losungsworte, die keineswegs geschlossene Parteien hinter sich haben. Die Vertreter der einen oder anderen Ansicht gehen unter sich wieder und zwar nicht bloss in untergeordneten Punkten zum Teil weit auseinander und fast kein Jahr vergeht, ohne dass die bestehenden Ansichten um eine oder einige neue vermehrt werden.

Kein Wunder, wenn mehr und mehr eine skeptische Stimmung Platz zu greifen beginnt, in der das Interesse, das man in der letzten Zeit der Frage entgegengebracht hat, unterzugehen droht und in der man sich achselzuckend von dem Probleme abwendet mit dem resignierten Bescheid, dass das letzte Buch des Neuen Testaments nun einmal doch dazu bestimmt scheine, das mit 7 Siegeln verschlossene Buch zu sein und zu bleiben.

An der Verwirrung, die augenblicklich auf dem Gebiet der apokalyptischen Forschung herrscht, tragen, wie ich glaube, zwei vielfach mit einander verflochtene Irrtümer

die Hauptschuld. Der eine Irrtum ist die Kompilationshypothese, der andere die Ansicht vom jüdischen Ursprung eines wesentlichen Teils der Apokalypse. Es entspringt nicht einer rechthaberischen Stimmung sondern einer festen und, wie ich meine, wohlerwogenen Ueberzeugung, wenn ich dieses Urteil ausspreche und zugleich erkläre, dass nur von einer Zurückkehr zu der von mir aufgestellten Ueberarbeitungshypothese und nur vom Festhalten am christlichen Charakter des Buchs in allen seinen Teilen für die apokalyptische Forschung Gutes zu erwarten ist. Wenn man neuerdings von Vertretern jener beiden von mir zurückgewiesenen Hypothesen Worte vernommen hat, die vor einem bis ins Einzelne gehenden Scheidungsverfahren warnen, so muss ich auch dem meine Zustimmung versagen. Stände es so, dann würde man besser auf alle Scheidung verzichten und die Apokalypse nehmen wie sie ist. Ich kann in jenen Warnungen nicht den Ausdruck weiser Vorsicht erblicken, sondern nur ein Zeugnis dafür, dass von jenen Standpunkten aus die Frage in der That nicht zu lösen ist.

Die vorliegende Schrift ist das Ergebnis fortgesetzter Bemühung um das Offenbarungsbuch. Möge sie zu der so nötigen Klärung auf diesem Gebiet neutestamentlicher Forschung das Ihrige beitragen.

Zum Schluss noch eine Bemerkung.

In dem im ersten Teil je und je wiederkehrenden Abschnitt b: »die kritischen Aufstellungen« habe ich die Seiten der betreffenden Werke nicht citiert, da die Citate zu massenhaft geworden wären und der Inhalt der verschiedenen Schriften fortlaufend mitgeteilt wird. Wer hier meine Darstellung kontrollieren will, muss jene Werke doch genauer einsehen und wird dann alles leicht finden. Liegt hier ein Versäumnis vor, dann bitte ich um Entschuldigung.

Amsterdam, 5. August 1893.

D. V.

INHALT.

	Seite
Einleitung (Stand der Frage)	1— 32
I. **Untersuchung der Komposition der Apokalypse**	32—447
Die Kapitel 4—9	33— 94
a. Der Inhalt	33— 37
b. Die kritischen Aufstellungen	37— 55
c. Untersuchung	55— 94
Kapitel 10 und 11, 1—13	94—127
a. Der Inhalt	94— 95
b Die kritischen Aufstellungen	95—111
c. Untersuchung	111—127
Das Stück 11, 1—19	127—132
a. Der Inhalt	127—128
b. Die kritischen Aufstellungen	128—130
c. Untersuchung	130—132
Kapitel 12	133—172
a. Der Inhalt	133
b. Die kritischen Aufstellungen	133—145
c. Untersuchung	145—172
Kapitel 13	172—216
a. Der Inhalt	172—173
b. Die kritischen Aufstellungen	173—191
c. Untersuchung	191—216
Kapitel 14	216—238
a. Der Inhalt	216—217
b. Die kritischen Aufstellungen	217—229
c. Untersuchung	229—238
Die Kapitel 15 und 16	238—263
a. Der Inhalt	238—240
b. Die kritischen Aufstellungen	240—253
c. Untersuchung	253—263

	Seite
Die Kapitel 17 und 18 und das Stück 19, 1—10	263—312
a. Der Inhalt	263—265
b. Die kritischen Aufstellungen	265—288
c. Untersuchung	288—312
Das Stück 19, 11—21, 8	312—357
a. Der Inhalt	312—314
b. Die kritischen Aufstellungen	314—327
c. Untersuchung	327—357
Der Abschnitt 21, 9—22, 21	357—375
a. Der Inhalt	357—358
b. Die kritischen Aufstellungen	358—367
c. Untersuchung	367—375
Die Kapitel 1—3	375—447
a. Der Inhalt	375—379
b. Die kritischen Aufstellungen	379—395
c. Untersuchung	395—447
II. Die einzelnen Bestandteile der Apokalypse	447—525
1. Die Urapokalypse	447—468
2. Die ältesten Nachträge	469—477
3. Die erste Ueberarbeitung	477—489
4. Die zweite Ueberarbeitung	489—500
5. Die dritte Ueberarbeitung	500—512
6. Die letzte Ueberarbeitung	513—525
Uebersicht	526. 527
Nachtrag	528

Seitdem ich im Jahr 1882 in erster und im Jahr 1885 in zweiter Auflage meine Untersuchungen über die Entstehung der Apokalypse [1]) veröffentlicht habe, ist diesem in neuerer Zeit verhältnismässig vernachlässigten Buche von den verschiedensten Seiten besondere Aufmerksamkeit zugewendet worden. Teils hat man meine Zweifel an der ursprünglichen Einheit der Schrift rundweg abgelehnt und mit allen möglichen Mitteln zu beweisen getrachtet, dass die Apokalypse als ein litterarisches Kunstwerk von originaler Einheit und Schönheit dem Geist des Sehers entsprungen sei wie Athene dem Haupt des Zeus, teils hat man die grundlegenden Beobachtungen, die ich gemacht, zu neuen Hypothesen verwertet, die sich mehr oder weniger von der meinigen entfernten.

Ich war bei meinen Untersuchungen ausgegangen zunächst von der Beobachtung, dass die bisherige Forschung in keiner ihrer verschiedenen Hauptrichtungen es zu einigermassen sicheren und anerkannten Resultaten hatte bringen können. Jeder Erklärer hatte wieder seine besonderen Deutungen, jeder versuchte namentlich die Komposition des Buchs sich auf besondere Weise zurecht zu legen und derartige Differenzen bestanden selbst unter solchen, die über die Auffassung und Beurteilung der Apokalypse prinzipiell einig waren.

Legte diese Wahrnehmung die Frage nahe, ob nicht all' die neueren Erklärungsversuche, so verschieden sie waren, doch an einem gemeinsamen Grundfehler litten, so

1) Die Entstehung der Apokalypse. Freiburg, Mohr, 1. A. 1882, 2. A. 1885.

schien eine Untersuchung der Apokalypse selbst diese Vermutung zu bestätigen. Unterbrechungen und Störungen des Zusammenhangs, aber auch künstliche Versuche der Verknüpfung, Anticipationen, Wiederholungen, Umdeutungen, Widersprüche, ja selbst direkte Hinweise auf den späteren Ursprung einzelner Stücke fielen da zunächst ins Auge. In den einzelnen Visionen aber schienen historische Elemente verwertet, Anspielungen auf allgemeine Weltereignisse, geschichtliche Persönlichkeiten, kirchliche Erscheinungen enthalten zu sein, die ihren Ort in verschiedenen, verhältnismässig weit auseinanderliegenden Zeiten haben, und beim Blick auf den theologischen Charakter des Buchs, speziell auf seine christologischen Vorstellungen fanden sich neben einander die verschiedensten Typen von der einfachen urapostolischen Auffassung bis zur spekulativen Höhe der Logoslehre. Als der gemeinsame Grundfehler der neueren Erklärungen der Apokalypse stellte sich so die Annahme der ursprünglichen Einheit des Buches heraus. Auch auf die neutestamentliche Apokalypse schien dasselbe zuzutreffen, was in der übrigen prophetischen und apokalyptischen Litteratur schon öfter beobachtet worden war, nämlich, dass darin — auf welche Weise nun auch — der Niederschlag aus verschiedenen Zeiten sich angesammelt hat.

An der Einheit der Apokalypse haben schon früher verschiedene Gelehrte gezweifelt, so namentlich Grotius, Vogel, Bleek, Schleiermacher. Dürfen wir die Meinungen der ersteren auf sich beruhen lassen, da sie auf die neueren Verhandlungen keinen oder keinen nennenswerten Einfluss geübt haben, so steht es mit Schleiermacher anders. Es ist als ob an seinem Urteil über die Apokalypse das kritische Feuer der jüngsten Zeit sich entzündet habe. Darum wird es geboten sein, dass wir seine Aeusserungen über die Apokalypse uns zunächst vergegenwärtigen. »Die ganze Geschichte der Auslegung des Buchs, sagt Schleiermacher [1]),

1) Einleitung in das Neue Testament, S. 461—463.

bezeugt, dass, wer auf die Einheit desselben ausgeht, immer zu neuen Willkürlichkeiten kommt.« »Sieht man ... auf die Struktur des Buches, so unterscheidet sich Anfang und Ende von dem Uebrigen auf eigentümliche Weise. Nämlich die persönliche Beziehung auf Christum ist in der Einleitung und im Anfange des Briefs an die sieben Gemeinden besonders sichtbar und tritt auch am Schlusse wieder hervor. Aber in dem ganzen eigentlichen Körper des Buchs tritt dies ganz zurück; ein gemütlicher Charakter ist nur am Anfange und am Ende. Aber da ist auch eine sonderbare Vermischung; es gehen Reden, welche ein Engel, der sich als Mitknecht des Johannes bezeichnet, hält, und Reden Christi so ineinander, dass man sie gar nicht scheiden kann. Da spricht sich auch erst das Verlangen nach einer baldigen Wiederkunft Christi aus, von der vorher gar nicht die Rede ist. Ueberhaupt ist es ein sonderbares Verhältnis, dass Christus bald in fremden Gestalten vorkommt, als ein Mann mit einem Schwerte im Munde, als ein Reiter, als ein Lamm und dass dazwischen Christus erwähnt wird als wäre er noch ausserdem da, so dass auch hier eine Verwirrung ist, die man nicht nach irgend einer Regel zu bemeistern weiss. Statt der Wiederkunft Christi ist im zweiten Teile das neue Jerusalem, das vom Himmel herabkommt und zwar im 21. Kapitel zweimal, so dass es an verschiedenen Stellen gesehen wird. Da ist doch schwerlich zu glauben, dass dies so zusammengehören kann. Wenn man dies alles erwägt, so giebt es doch schwerlich einen andern Schlüssel dazu, als dass hier eine Menge einzelner Visionen zusammengestellt ist, die gar nicht ursprünglich als Eins gedacht sind, wobei nur das muss festgehalten werden, dass es ein bestimmter Kreis von Bildern ist, worin das Ganze gehalten wird, und dass die Beziehung selbst bei der Identität der Bilder oft eine ganz andere ist ... Darum muss man sich hüten, gewisse einzelne Andeutungen dem ganzen Buche unterzulegen, die ihren ausschliesslichen Ort nur an einer Stelle haben,

z. B. in c. 20 von der doppelten Auferstehung, wo der Verfasser in der Vision selbst die zuerst Erweckten 1000 Jahre herrschen sieht. Hier ist offenbar der Chiliasmus ausgesprochen, aber man kann nicht sagen, dass er durch das ganze Buch geht. Da also das Ganze zu wenig Zusammenhang hat, um als Eins gedacht werden zu können, so frägt es sich, ob es vielleicht von mehreren gesehen und von einem erst zusammengestellt ist. Dies wäre aber eine ganz willkürliche Annahme, denn der Name des Johannes steht zu Anfang und zu Ende. Es erscheint also als Vision eines einzigen, nur zu verschiedenen Zeiten und ohne Beziehung der einzelnen (vielleicht durch verschiedene Ereignisse motivierten) Gesichte auf einander.«

Es sind diese Gedanken Schleiermacher's, an die Weizsäcker angeknüpft hat, als er zunächst in einigen kurzen Worten in der Theologischen Litteraturzeitung [1]) die Vermutung eines kompilatorischen Ursprungs der Apokalypse aussprach.

Mich selbst führte darauf meine Untersuchung nicht zu einer Kompilations-, sondern zu einer Ueberarbeitungshypothese. Ihre Gestalt ist nach der zweiten Auflage meiner Schrift über die Entstehung der Apokalypse folgende:

1. Die Urapokalypse des Apostels Johannes aus dem Jahr 65 oder 66: 1, 1–4; 4, 1—5, 10 ausgenommen 5, 6^{b}; 6, 1—17 mit Ausschluss der Worte in 6, 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου; 7, 1–8; 8, 1—13; 9, 1—21; 11, 14—19 mit Ausschluss der Worte in 11, 15: καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ und der Worte in 11, 18: τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί; 14, 1–3 ausgenommen die Worte in V. 1: τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί; 14, 6. 7; 18, 1—24; 19, 1—4; 14, 14—20; 19. 5–10^{a} d. h. mit Ausnahme der Worte am Schluss von 19, 10: ἡ γὰρ μαρτυρία κ. τ. λ.

2. Der Nachtrag des Urapokalyptikers aus dem Jahre 68 oder 69: 10, 1—11, 13; 14, 8; 17, 1^{b}—18.

3. Die erste Ueberarbeitung aus der Zeit Trajans:

1) 1882, S. 78 und 79.

Die unter Nr. 1 bezeichneten Worte in 11, 15 und 18; 12, 1–17 ausgenommen V. 11; 19, 11–21, 8 mit Ausschluss der Worte in 19, 13^{b}, ferner der Worte ὁ ψευδοπροφήτης — καὶ οἱ λοιποί und in 19, 20. 21, ferner der Worte καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν — ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν in 20, 4, endlich der Worte: ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης in 20, 10.

4. Die zweite Ueberarbeitung aus dem Jahr 129 oder 130: 5, 11—14; die unter Nr. 1 angegebenen Worte in 6, 16; 7, 9—17; 12, 11; c. 13; die unter Nr. 1 angegebenen Worte in 14, 1; 14, 4. 5; 14, 9—12; 15, 1—8; 16, 1—21 ausser V. 15; 17, 1^{a}; die unter Nr. 3 bezeichneten Worte in 19, 20. 21 sowie in 20, 4 und 20; 21, 9—22, 5; 22, 6. 7^{b}. 8—11. 14. 15. 18. 19.

5. Die dritte Ueberarbeitung etwa aus dem Jahre 140: 1, 1—3; 1, 7. 8; 1, 9—3, 22 (ausgenommen vielleicht 1, 20); 5, 6^{b}; 14, 13; 16, 15; 19, 10^{b}; 19, 13^{b}; 22, 7^{a}. 12. 13. 16. 17. 20. 21.

Im Lauf der Zeit habe ich diese Hypothese an verschiedenen Punkten modifiziert. In der Streitschrift gegen Vischer und Harnack [1]) habe ich die Worte: καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους (statt welcher es ursprünglich hiess υἱῶν Ἰσραήλ) in 5, 9; 5, 11—14; die Worte καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16; 7, 9—17; 12, 11; 13, 8; die Worte τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί in 14, 1; 14, 4. 5; die Worte καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in 14, 10 und καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3; 17, 14; 21, 22—27 und die Worte ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου in 22, 1 als eine besondere Einschaltung zusammengenommen. Hatte ich sie in der zweiten Auflage meiner Schrift zum Teil dem zweiten Ueberarbeiter der Apokalypse zugewiesen, so glaubte ich sie jetzt als eine für sich stehende Einschaltung monarchianischen Charakters zwischen die beiden letzten Ueberarbeitungen stellen zu müssen. In einem späteren Aufsatz

1) Die Offenbarung Johannis keine ursprüngliche jüdische Apokalypse etc. Tübingen, Heckenhauer, 1886.

»Kerinth in der Apokalypse« [1]) habe ich die oben unter Nr. 3 erwähnte Ueberarbeitung näher zu bestimmen getrachtet. Da versuchte ich den Nachweis, dass die Zusätze in 11, 15. 18, die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 kerinthischen Ursprungs seien, während die Verse 12, 12—17 dem Verfasser von c. 13 angehören. Eine andere Näherbestimmung betrifft die Zahl 666 bezw. 616 in 13, 18. Hinsichtlich dieser habe ich bereits in einem früheren Artikel [2]) zu zeigen gesucht, dass der Umstand, dass in der Zahl sowohl der Name Neros als derjenige Hadrians enthalten ist, für den Verfasser von c. 13 der letzte und stärkste Beweis ist für seine These, dass Hadrian der wiedererstandene Nero ist.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der zweiten Auflage meiner Schrift hat Weizsäcker eine nähere doch immer noch knapp und allgemein gehaltene Ausführung seiner Ansicht vom kompilatorischen Ursprung der Apokalypse gegeben [3]).

Hinsichtlich der Zusammensetzung des Buchs bemerkt Weizsäcker zunächst im allgemeinen: »Wir haben da weder ein grosses in sich verlaufendes Bild, noch eine Reihe von solchen natürlich aneinandergefügten Bildern, sondern eine verwickelte Komposition, welche durch allerlei Abschweifungen hindurch einen künstlichen Faden festhält und den Zusammenhang bald durch vorausgreifende bald durch zurückweisende Beziehungen herstellt.« Wenn es gilt, in dem Buch verschiedene Bestandteile zu unterscheiden, so fallen nach Weizsäcker zunächst die Sendschreiben und der Schlussteil in c. c. 21 und 22 ebenso durch ihre Aehnlichkeit unter sich wie durch die Verschiedenheit von allem Uebrigen auf. Wenn auch die Zuschrift und die Ankündigung der letzten Welterneuerung, soweit sie den Rahmen für die auf

1) Theologisch Tydschrift 1891, p. 259 ff.

2) Neueres über die Apokalypse, a. a. O. 1886, p. 608 ff.; auch Prot. Krchztg. 1886, Nr. 32. 33.

3) Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg, Mohr 1886. 2. A. 1892.

bestimmte Zeit gehenden Weissagungen bilden, sich natürlicherweise durch ihren allgemeineren Inhalt unterscheiden, so sei doch auffallend, wie den Zuschriften an die Gemeinden jede Beziehung auf diejenige Zeitlage und diejenigen Zeitbegebenheiten fehle, welche uns die Weissagungen vorführen und wie ebenso wieder in den Schlussermahnungen sich keine solche Beziehung erkennen lasse; es sei vielmehr die ganz allgemein gehaltene Paränese, welche jenen Teilen ihre eigentümliche Farbe verleihe.

Von den den Rahmen des Ganzen bildenden Einleitungs- und Schlussstücken unterscheidet Weizsäcker als Kern die Weissagungen selbst. Auch hier macht er wieder einen Unterschied. Innerhalb der Weissagungen des Buchs sei die Einheit des Verlaufs wesentlich durch die Aufeinanderfolge der dreimal sieben Zeichen und Auftritte, nämlich der sieben Siegel, der sieben Trompeten und der sieben Schalen hergestellt, eine Dreiteilung, welche von selbst an das Schema der synoptischen Zukunftsreden (Vorbereitung, Wehen, Ende) erinnere. Dagegen die grossen Bilder der Weissagung in den c. c. 11, 12, 13, 17 fügen sich dieser Einteilung nicht und haben damit nichts zu thun. Sie seien schon dem Inhalt nach ganz anderer Art, sofern sie nicht in schablonenmässiger Wiederholung von verderblichen Kriegen in unbestimmten Vorstellungen, von Naturplagen, von gewaltsamen Eingriffen in die Natur und wunderbaren verderblichen Erscheinungen in derselben handeln, vielmehr auf geschichtliche Dinge gehen, lebendige Motive, Abbildungen von Zeiterlebnissen und Zeitgedanken enthalten. Aber auch in der Form fügen sich diese Stücke jenem Verlauf nicht ein. So bilde schon c. 7 eine solche den Zusammenhang störende Einschaltung, ebenso c. 11 mit der eigenartigen Einleitung c. 10. Sodann lösen sich von selbst aus dem Zusammenhang aus c. c. 12 und 13, zwei grosse von einander selbst wieder unabhängige Hauptbilder der Weissagung, welche letztere erst c. 14 wieder in den früheren Gang zurücklenke. Dasselbe wiederhole sich noch

einmal nach den 7 Schalen mit den grossen Bildern c. c. 17 und 18, die wieder gar keinen Zusammenhang mit diesen Plagen haben.

Dabei sei zu beachten, dass diese eingezwängten Hauptstücke der Weissagung von der übrigen Anordnung sich auch dadurch vielfach unterscheiden, dass sie nicht von einem Engel gezeigt werden, sondern als reine Visionen eingeleitet seien. Wenn sie sich dadurch als Episoden in der Komposition darstellen, so könne dies nur bedeuten, dass sie einen besondern Ursprung haben.

Uebrigens seien jene fremden Stücke keineswegs unter sich gleichartig und gemeinsamen Ursprungs. In c. 11 befinde man sich in Jerusalem und im jüdischen Lande, dagegen hätten die Gesichte des Tiers in c. 13 und c. 17 gar nichts mehr mit der jüdischen Heimat zu thun. Aber auch schon in c. 12 sei der Standpunkt des Beschauers ein anderer. Dieses Bild sei bereits nicht mehr unter denselben Umständen entstanden, wie die des vorigen. Zugleich habe man hier ein schlagendes Beispiel doppelter Bearbeitung, sofern das Gesicht in 12, 1—12 fertig sei, aber trotz des abschliessenden Lobgesangs, der zu etwas ganz anderem überleite, in den Versen 13—17 unerwartet noch einmal aufgenommen, scheinbar näher ausgeführt, in Wirklichkeit weiter angewendet werde. Hier verrate sich der neue Bearbeiter.

Ferner sei von Bedeutung, dass Visionen sich wiederholen und dann teils anders ausgeführt und gewendet, teils anders gedeutet seien. Dies führe sicher nicht auf denselben Ursprung. So seien die 144 000 Auserwählten in c. 7 der Stamm des Judenchristentums, in den 12 Stämmen des Volks vorgestellt als der hl. Rest desselben, in c. 14 dagegen seien sie der Kern der Gläubigen, der sich als besonders heilig in Keuschheit bewährt habe.

Sodann werde auch das Tier aus dem Abgrund in c. 13 und c. 17 zweimal beschrieben, nicht ganz gleich, und zweimal erklärt. Das zweitemal sei es gar nicht Haupt-

bild, sondern mit dem des Weibes verbunden. In c. 17 werde das Bild des Tiers nicht aufgebaut, es werde vielmehr nur in Kürze daran erinnert. Dies und der engere Anschluss an Daniel in c. 13, sowie der Umstand, dass im zweiten Tier in c. 13 der jüdische Antichrist noch festgehalten sei, während er in c. 17 bereits ganz verschwunden sei, weise darauf, dass wir in c. 13 den älteren Entwurf haben. In c. 17 dagegen habe man die Einleitung zu der feierlichen Schilderung des Untergangs der Stadt in c. 18 und wenn in c. 17 zugleich der Versuch gemacht werde, die in ihrem Ursprung offenbar von einander unabhängigen (cf. den Widerspruch zwischen 17, 16 und 18, 9) Weissagungen über das Kaisertum und die Stadt zu vereinigen, so sehe man, dass die Weissagung vom Tier in c. 17 auf früherer Grundlage verarbeitet sei.

Befremdend seien auch Wiederholungen so epochemachender Art wie 11, 19 und 15, 5. Als ein besonderes Stück sei ferner das kleine Abschnittchen 14, 6—13 daran zu erkennen, dass hier drei Engel nacheinander auftreten, welche gezählt werden, was sich dann nicht weiter fortsetze und überhaupt sonst nicht vorkomme.

Gewisse Dinge habe der Verfasser auch in seiner Anlage nicht durchgeführt. Die drei letzten Trompeten sollten drei Wehe bringen; nur die beiden ersten seien ausgeführt 9, 12; 11, 14, das dritte bleibe aus. Aber auch das zweite stehe in 11, 14 nicht mehr am richtigen Ort, es gehöre vielmehr nach Analogie von 9, 12 zu der sechsten Trompete, der 9, 13—21 beschriebenen Plage, also hinter 9, 21.

Ausserdem habe der Verfasser Dinge anticipiert, wie das Tier aus dem Abgrund 11, 7, welches hier unverständlich sei, und die Gestalt des Tiers 12, 3 an dem Drachen, der übrigens in diesem Stück der wirkliche Drache, nämlich der Satan sei.

Besondere Erwähnung verdiene endlich noch der in mehrfacher Beziehung rätselhafte Uebergangsabschnitt in

c. 10. Hier höre der Prophet eine Weissagung, die der 7 Donner, 10, 3 f., welche er jedoch nicht verkünden dürfe, sondern versiegeln müsse. Dagegen werde ihm 10, 8—11 ein neues Buch mitgeteilt, das erst süss und dann bitter schmecke, worauf er dann wieder weissagen dürfe. Wie hier die Einschaltung aus einer Quelle zu beginnen scheine, so möge dort eine andere ausgeschlossen sein.

Auf Grund dieser Beobachtungen glaubt Weizsäcker, dass wir in der Apokalypse eine Schrift vor uns haben, deren Verfasser vorliegende Stoffe verwandter Art gesammelt und in ein Ganzes gebracht habe. Diese Annahme vertrage sich am besten einesteils mit der Thatsache, dass doch der gesamte, schwer zu vereinigende Stoff in den Rahmen eines äusserlich einheitlichen Verlaufs hineingedrängt sei und weiter mit der andern, dass die inhaltvollen Hauptstücke fast jedes ganz für sich stehen und daher mehr einer eigentlichen Sammlung als den Bestandteilen gewisser Gesamtbearbeitungen gleichen.

Nach Weizsäcker sind nun gerade die vom Verfasser der Apokalypse vorgefundenen und in sein Werk aufgenommenen Stücke die ältesten Bestandteile der Schrift. Kapitel 7 fällt zwischen die Jahre 64 und 66. Das Stück 11, 1—14 stammt aus dem Anfang des jüdischen Kriegs. Kapitel 12, 1—12 ist vor oder nach dem Auszug der Christen aus Jerusalem geschrieben, Kapitel 13 nach Neros Tod vielleicht unter Vespasian, Kapitel 17 unter oder nach Domitian. Die Merkmale der spätesten Zeit findet Weizsäcker in den Nikolaiten der Sendschreiben, die er auf die Schule des Kerinth deutet und in der Logoslehre 19, 13. Viel über das erste Jahrhundert hinaus dürfe man die Apokalypse nicht verlegen. Dafür bürgen eine Reihe von Merkmalen, so das apokalyptische Schema der Dreiteilung, das die johanneische Apokalypse mit den synoptischen Apokalypsen gemein habe, das Fehlen des Begriffs der christlichen Kirche, die Auffassung der Christusgläubigen als der wahren Juden und der Römerhass.

Was die Frage nach dem Verfasser betrifft, so schliesst Weizsäcker aus der Pseudonymität anderer Apokalypsen auf die Pseudonymität der johanneischen. In der Schrift selbst glaubt Weizsäcker zwingende Gründe für diese Annahme zu finden. Ueberall wo Jesus in der Apokalypse zu Johannes spreche, fehle alle und jede Spur eines persönlichen Verhältnisses zwischen beiden. Jesus erscheine nur unter dem Danielischen Bild als ähnlich einem Menschensohn 1, 13 (17) oder als das geschlachtete Lamm 5, 6; 13, 8, und selbst wo die Zwölfapostel erwähnt werden, werde von denselben ganz als von dritten Personen gesprochen 21, 14. Doch will Weizsäcker auf dieses Bedenken selbst kein grosses Gewicht legen. Das könne man ja zur Not aus dem Charakter des Gesichts erklären. Auffallend aber sei, dass der Seher Johannes 1, 1; 4, 9; 22, 8 nie Apostel heisse, sondern δοῦλος 1, 1; σύνδουλος 19, 10; 22, 9, ἀδελφός 1, 9, προφήτης 22, 9, wie denn auch die Gabe der Weissagung jedem Zeugen Jesu zugeschrieben werde 19, 10. Noch auffallender aber wäre nach Weizsäcker bei der Annahme der Abfassung der Apokalypse durch Johannes, dass dieser den Tempel als der Zerstörung nicht unterworfen ansehen würde 11, 1 f., da dieser Ausspruch im Munde eines der ersten Zwölfapostel eines der sichersten Worte der evangelischen Ueberlieferung aufheben würde. Zum Schluss beruft sich Weizsäcker auf die Ueberschrift des Buchs. Wenn da von Johannes gesagt werde, dass er das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu, alles was er gesehen habe, also den ganzen Inhalt des Buchs bezeugt habe, so bleibe die natürlichste Erklärung dieser Worte doch immer nur die, dass der Verfasser sich hier auf das Zeugnis des Johannes als eines dritten berufe. Nicht von Johannes selbst sei also die Apokalypse verfasst, wohl aber aus seiner Schule hervorgegangen.

Das Problem schien nun aber erst recht ins Licht gerückt zu werden, als noch im Jahr 1886 gleichzeitig von zwei verschiedenen Seiten der Versuch gemacht

wurde, die Entstehung der Apokalypse aus jüdischen Quellen zu erklären. Nachdem ich die prägnantesten christlichen Stellen und Stücke als nicht ursprünglich ausgeschieden hatte, nachdem ich insbesondere verschiedene Stellen, die vom Lamm handeln, als interpoliert erwiesen hatte, schien es nur konsequent zu sein, wenn man aus der Apokalypse überhaupt alle bestimmt christlichen Elemente entfernte und speziell überall das Lamm als nicht ursprünglich strich. Dann musste man zur Unterscheidung einer jüdischen Grundlage und einer christlichen Bearbeitung gelangen. Mit einem solchen Versuch ist zunächst Eberhard Vischer[1]) hervorgetreten, indem er, ohne sich auf die von mir und Weizsäcker aufgestellten Teilungshypothesen einzulassen, unter Zustimmung und Mitwirkung seines Lehrers Harnack die Apokalypse als eine von christlicher Hand nur leicht überarbeitete ursprünglich jüdische Schrift zu erweisen suchte. Vischer geht aus von den Kapiteln 11 und 12. Sie glaubt er bestimmt als ursprünglich jüdische Stücke nachweisen zu können, die nachträglich nur einige wenige und unbedeutende Zusätze von christlicher Hand erfahren haben. Insbesondere ist er der Ueberzeugung, dass es sich in c. 12 um einen noch nicht historisch erschienenen, sondern erst in der Zukunft zu erwartenden jüdischen Messias handle. Indem nun Vischer die Kapitel 11 und 12 für das Zentrum der Apokalypse erklärt, gewinnt er mit seinem Ergebnis bezüglich der Kapitel 11 und 12 den Massstab zur Beurteilung des übrigen. Und zwar wendet sich Vischer mit diesem Ergebnis unter Beiseitelassung der mit dem Kern des Buchs nur lose verbundenen, ihm gegenüber entschieden sekundären und zweifellos christlichen Anfangs- und Schlussstücke (c. 1—3 und 22, 6 ff.) gegen die Kapitel 4, 1—22, 5. Sind die Kapitel 11 und 12 der

1) Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von Adolf Harnack. Texte u. Unt. z. G. d. altchr. Lit. II, 3. Leipzig, Hinrichs, 1886.

Herzpunkt der apokalyptischen Entwicklung und sind diese Kapitel ursprünglich jüdisch und wird in c. 12 das Erscheinen eines zunächst noch im Himmel gedachten Messias für die Zukunft angekündigt, so muss natürlich die ganze Apokalypse ursprünglich jüdisch sein und kann speziell nicht schon in den dem c. 12 vorhergehenden Kapiteln von einem bereits historisch erschienenen Messias die Rede sein. So streicht Vischer anfangend mit c. 5 alle Stellen, die vom Lamm oder Jesus handeln oder überhaupt christliches Gepräge an sich haben und sucht das Recht dieser Streichungen auch im einzelnen noch zu erweisen, wobei ihm eine grosse Anzahl meiner Interpolationsnachweise unmittelbar zu Statten kommt.

Nach Abzug der gestrichenen Stellen bleibt eine jüdische Schrift, deren griechischen Text Vischer ebenfalls für nicht ursprünglich erklärt. Sie soll hebräisch geschrieben gewesen sein. Dafür beruft sich Vischer nicht bloss auf die zahlreichen Hebraismen, sondern speziell auch auch noch auf die Stellen 9, 11 und 16, 16, wo man die handgreiflichen Spuren der Uebersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische noch habe. Auch die Zahl 666 in 13, 18, falls ihre mittelst hebräischer Buchstabenrechnung gewonnene Deutung auf Nero richtig sei, sei ein Beweis für die ursprünglich hebräische Abfassung der Apokalypse. Es habe also die grösste Wahrscheinlichkeit für sich — denn ein Gegenbeweis lasse sich nicht beibringen —, dass der christliche Ueberarbeiter der Apokalypse dieselbe zugleich aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt habe, woraus sich der einheitliche Sprachcharakter der Schrift erkläre.

Zusätze von christlicher Hand zu der ursprünglich jüdischen Schrift sind nach Vischer die folgenden Stücke und Stellen: 1, 1—3, 22; die Worte ἀρνίον und ὡς ἐσφαγμένον in 5, 6 und ἀρνίου in 5, 8; 5, 9—14; die Worte τὸ ἀρνίον in 6, 1 und καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16; 7, 9—17; die Worte Ἑβραϊστί — καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα

ἔχει Ἀπολλύων in 9, 11; 11, 8 von ἥτις καλεῖται an; die Worte καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ in 11, 15; 12, 11; die Worte Ἰησοῦ in 12, 17 und τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου in 13, 8; 13, 9. 10; 14, 1—5; die Worte καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in 14, 10; 14, 12. 13; die Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3; 16, 15; die Worte Ἑβραϊστί in 16, 16 und καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ in 17, 6; 17, 14; die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι in 18, 20 und τοῦ ἀρνίου in 19, 7; 19, 9. 10; die Worte καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καί und καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in 19, 11 und 19, 13; 20, 4. 5 oder wenigstens die Worte καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καί in 20, 4; 20, 6; 21, 5^b—8; die Worte τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου in 21, 9, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου in 21, 14, καὶ τὸ ἀρνίον in 21, 22, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον in 21, 23, τοῦ ἀρνίου in 21, 27, καὶ τοῦ ἀρνίου in 22, 1 und 3; 22, 6—21.

Eine Art Nachtrag zu Vischer's Schrift bildet der Artikel eines Anonymus (X) in Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [1]). Da wird der Vischer'schen Hauptthese von der jüdischen Grundschrift der Apokalypse beigepflichtet, aber zu der Scheidung von jüdischen und christlichen Bestandteilen eine Reihe von Verbesserungen vorgeschlagen, auf die wir am jeweiligen Platze zurückkommen werden.

Unabhängig von und gleichzeitig mit Vischer ist der Holländer Weyland zu der Ueberzeugung gekommen, dass die Grundlage der Apokalypse jüdischen Ursprungs ist. Weyland hat zunächst eine Skizze seiner Auffassung der Komposition der Apokalypse in einem Artikel [2]) der »Theologischen Studien« gegeben, später — nicht ohne Modifikationen jener Skizze — seine Meinung in einer um-

1) Die hebräische Grundlage der Apokalypse, Ztschr. f. A. T. Wiss. 1887, p. 167 ff.

2) Compilatie- en Omwerkings-Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes, Theologische Studien, 1886, p. 454—70.

fangreicheren Schrift[1]) näher entwickelt. Wenn Vischer die Vorstellungen von Christus in c. 12 nicht in Uebereinstimmung findet mit denen in c. 5 und darum die letzteren als spätere christliche Interpolationen betrachten will, so macht Weyland dagegen geltend, dass wenn auch in c. 5 nach Ausmerzung aller christlichen Zusätze wie in c. 12 nur ein jüdischer Messias übrig bleibe, die c. c. 5 und 12 doch nicht ursprünglich zusammengehören können, da in c. 5 der Messias bereits da sei, während in c. 12 seine Geburt erst geweissagt werde. Diese und andere Spuren des zwiespältigen Charakters der Apokalypse führen Weyland zu der Ansicht, dass man jedenfalls zwei jüdische Quellen als Grundlage der Apokalypse anerkennen müsse. Er unterscheidet diese beiden Quellen durch die Buchstaben א und ב. Der Quelle א begegnen wir zuerst in der Apokalypse. Sie besteht in der Hauptsache aus den Visionen vom Buch mit den 7 Siegeln und von den 7 Engeln mit den 7 Trompeten, vom Menschensohn auf der Wolke, vom Weib und vom Tier, vom Brand von Babel und vom neuen Jerusalem (21, 9 ff.). Geschrieben ist diese jüdische Apokalypse unter Titus von einem Juden aus der Diaspora, der die Trümmer Jerusalems besucht hat.

Die andere jüdische Quelle ב beginnt, obgleich sie älter ist als א, erst später in der Apokalypse. Zwischen 10, 1 und 21, 8 kommt sie zur Geltung. Sie beginnt mit der Vision von dem neuen geöffneten Buch und enthält die Gesichte von den 2 Zeugen, von der Geburt des Messias, von den 2 Tieren d. h. von der Feindschaft der römischen Weltmacht, von der Ankündigung des Gerichts, von der Parusie, dem Gericht, dem neuen Himmel, der neuen Erde und dem neuen Jerusalem. Diese Quelle ist unter Nero geschrieben nach der Niederlage des Cestius Gallus als Vespasian den Oberbefehl erhalten hatte. Cestius Gallus soll das abgeschlagene Haupt in c. 10 sein.

Diese beiden jüdischen Quellen soll ein Christ aus der

1) Omwerkings- en Compilatie-Hypothesen etc., Groningen, Wolters 1888.

Zeit Trajans zusammengearbeitet haben nicht ohne auszulassen, umzustellen und hinzuzufügen. Der Redaktor soll von sich die 7 Sendschreiben hinzugethan haben und sonst noch im Interesse der Verschmelzung und Christianisierung der beiden jüdischen Quellen eine Reihe von Stellen und Stücken, insbesondere die, welche vom Lamm, von Jesus und seinen Aposteln handeln.

Eine Uebersicht über seine Resultate gibt Weyland auf folgender Tafel (s. S. 17).

Pfleiderer[1]) stimmt bezüglich der jüdischen Herleitung der Schrift Vischer zu, sucht aber das Hauptversäumnis des letzteren gut zu machen, indem er ähnlich wie Weyland, teils mir, teils Weizsäcker folgend zum Teil auch seine eigenen Wege gehend der Ansicht von der allmählichen Entstehung der Apokalypse weitgehende Zugeständnisse macht. Mit Vischer ist Pfleiderer der Ansicht, dass die Hauptmasse der Apokalypse in den Kapiteln 4—22, 5 jüdischen Ursprungs sei. Aber es sollen mindestens zwei jüdische Verfasser daran gearbeitet haben. Denn während die Situation von c. 13; 16, 12 ff.; c. 17 deutlich der letzten Zeit Vespasians angehöre, wo Asien durch die Erwartung des Rachezugs des wiedererstandenen Nero von Osten her in Erregung gesetzt worden sei, versetze uns hingegen c. 11 und wahrscheinlich auch c. 12 in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems seit Beginn der Insurrektion und der Zelotenherrschaft daselbst (66—70 p. Chr.). Die beiden zuletzt genannten Kapitel seien vielleicht aber auch zwei selbständige apokalyptische Flugblätter, welche dann der unter Vespasian schreibende jüdische Apokalyptiker seinem Werk einverleibt habe. Dann hätte man also für den Grundstock des Werkes nicht bloss zwei, sondern vielleicht gar drei jüdische Verfasser anzunehmen. Dazu kommt nun aber nach Pfleiderer noch eine doppelte christliche Ueberarbeitung. Zuerst habe ein Christ

1) Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang. Berlin, Reimer, 1887, S. 318 ff.

Quelle א	Quelle ב	Redaktor
I, 10. 12—17. 19. IV (exc. 5^c). V, 1—7 (exc. die Worte ἀρνίον ἑστηκ. ὡς ἐσφ. u. οἵ εἰσιν τ. ἑπτὰ πνεύματα κ. τ. λ. in V. 6. VI (exc. in V. 1: τ. ἀρνίον, wofür ursprünglich ὁ λέων, und in V. 16: κ. ἀπ. τ. ὀργῆς τ. ἀρνίου). VII, 1—8. 9—17 (exc. die in columne III angedeuteten Worte). VIII (exc. die wiederholte Beifügung von τὸ τρίτον). IX (exc V. 18 und τὸ τρίτον in V. 15). XI, 14—18 (exc. die Worte κ. τ. χριστοῦ αὐτοῦ in V. 15. V. 19 ist hier zum Abschluss in verkürzter Form gesetzt). XIV, 2. 3. XV, 5 (vgl. XI, 19) zu verbinden mit XVI, 17^b. XVI, 17^b—20. XIV, 14—20. XVII (exc. die in col. III angedeuteten Interpolationen). XVIII (exc. die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι in V. 20). XIX, 1—6. XXI, 9—27 (exc. die in col. III angegebenen Interpolationen und die Vorstellungen, die darin aus ב entlehnt sind). XXII, 1—11 (exc. κ. τ. ἀρνίου in 1 und 3 und V. 7^a). 14. 15.	X (exc. ἄλλον in 1; 7; πάλιν in 11). XI, 1—13 (exc. in 8: τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται κ. τ. λ.). XII (exc. 11 und in 17 die Worte καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). XIII. XIV, 6—11 (exc. 8). XV, 2—4. XVI. enthält Bestandteile dieser Quelle. Dazu gehört insbesondere V. 13 und 14. XIX, 11—21 (exc. 13_b ?). XX (exc. in 4 die Worte καὶ τὰς ψυχὰς — θεοῦ καί). XXI, 1—8 (in diesem Schluss waren ursprünglich Vorstellungen vom neuen Jerusalem enthalten, die jetzt mit Quelle א verschmolzen sind).	I—III (exc. die in columne I angegebenen Verse). IV, 5 c. V, 6—14 (durch R. umgearbeitet cf. col. I). VI, 1 (τὸ ἀρνίον); 16 c. VII, 9 (die Worte καὶ ἰδοὺ-γλωσσῶν und κ. ἐνώπ. τ. ἀρν.), 10 (κ. τ. ἀρν.), 14^c, 17 (τ. ἀρν. τ. ἀνὰ μεσ. τ. θρον. wofür ursprünglich stand: ὁ καθημ. ἐπ. τ. θρον.). VIII die Hinzufügung von τὸ τρίτον. IX, 15 (die Hinzufügung von τὸ τρίτον), 18. X, 1 (ἄλλον), 7. 11 (πάλιν). XI, 8 (die in columne II angegebenen Worte), 19 (in verkürzter Form aus א herübergenommen). XII, 11 und 17 c. XIII, 8 (τ. ἀρν. τ. ἐσφ.). XIV, 1—5 (exc. 2 u. 3). 12. 13. XV, 1. 3 (καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου). 6—8. XVI, 1—17^a (eine Kompilation von Bestandteilen aus א und ב). XVI, 21. XVII. 6 (καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ). 14. XVIII, 20 (καὶ οἱ ἀπόστολοι). XIX, 7—10 13_b (?). XX, 4 (cf. columne II). XXI, 9 (die Erwähnung eines Schalen-Engels statt eines Posaunen-Engels und die Worte τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρν.). 14_b (wofür ursprünglich 12^c). 27 (τ. ἀρν.). XXII, 1 (κ. τ. ἀρν.) 3 (ebenso). 7^a. 12. 13. 16 bis Schluss.

unter Domitian eingefügt oder überarbeitet die Stücke: 5, 1—6, 1; 7, 9—17; 12, 11—17; 13, 8; 14, 1 5. 12. 13; 15, 3; 17, 6. 11. 14; 18, 20; 19, 6—10; 20, 4—7; 21, 5—9. 14. 22. 23; 22, 1. 3.

Unter Hadrian habe ein zweiter Christ den Anfang und Schluss in c. c. 1—3 und 22, 6—21 vielleicht auch 19, 13^{b} und einiges Andere beigefügt. Jener erste christliche Schreiber gebrauche für Christus mit Vorliebe (29mal) den Ausdruck »das Lamm«, seine Christologie gehe bereits über die paulinische hinaus und stehe ungefähr auf gleicher Linie mit der des Hebräerbriefs. Der zweite christliche Ueberarbeiter bezeichne Christus nirgends als das Lamm und lege ihm bereits göttliche Prädikate sowie den Logosnamen bei.

Aehnlich wie ich in meiner Schrift über die Entstehung der Apokalypse gethan, fasst Pfleiderer sein Resultat zusammen in den Worten: »Mir steht bis jetzt mindestens soviel zweifellos fest, dass die Apokalypse nicht das Werk des Apostels Johannes ist, sondern dass verschiedene Hände an ihr gearbeitet haben und dass ihre jüngsten Bestandteile aus dem zweiten Jahrhundert stammen« und weiter: »Das Rätsel der apokalyptischen Christologie findet . . . seine einfache Erklärung darin, dass neben die nationaljüdische Messiasvorstellung der Grundschrift von den christlichen Bearbeitern die Christusidee gesetzt ist, wie sie sich auf den Stadien ihrer Entwicklung von der paulinischen zur johanneischen Theologie gebildet hat.«

Eine eigentümliche Wendung hat die Behandlung des Problems in Frankreich genommen, wo der Pariser Professor Sabatier [1]) und in vielfachem doch nicht vollständigem Anschluss an ihn sein Schüler Schön [2]) sich mit

1) Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1887, p. 553—587: le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apok. de St. Jean, später separat: Les origines littéraires et la composition de l'apocalypse de St. Jean, Paris 1887.

2) L'origine de l'Apokalypse de Saint Jean, Paris 1887.

der Apokalypse beschäftigt haben. Sabatier's Hypothese ist im Grund nichts anderes als eine Verschmelzung der Aufstellungen Vischer's auf der einen und derjenigen Weizsäckers auf der anderen Seite, in der Weise, dass die Grundlage für christlich, die hinzugekommenen fremden Stücke für jüdisch erklärt werden. Sabatier findet in der Apokalypse einen streng einheitlichen Grundplan, der wesentlich durch die Siebenzahl bestimmt ist. Wie bei Weizsäcker bezeichnen darum auch bei Sabatier das Buch mit den 7 Siegeln, die 7 Engel mit den 7 Trompeten und die 7 Engel mit den 7 Schalen aber über Weizsäcker hinaus auch die 7 Sendschreiben den Grundbestand der Schrift. Und gerade die 7 Sendschreiben verbürgen von Hause aus den christlichen Charakter dieser Grundlage der Apokalypse. Dafür spreche auch der Johannesname, der sich ohne diese Voraussetzung nicht erklären lasse. In jenen Grundplan seien nun aber verschiedene Stücke störend eingezwängt, Stücke, die sich auch durch ihre groteske Originalität von ihrer Umgebung unterscheiden und als ursprünglich jüdische Orakel zu erkennen geben, die nur leicht von christlicher Hand überarbeitet seien. Im ersten Teil der Apokalypse bis zu c. 10 findet Sabatier von etwas derartigem keine Spur. Selbst c. 7 verursacht ihm keine Beschwerden. Jene dem Grundplan fremden jüdischen Stücke finden sich ausschliesslich in der zweiten Hälfte der Schrift. Sabatier bezeichnet als solche 11, 1—13; c. 12; c. 13; 14, 6—20; 16, 13. 14. 16; 17, 1—19, 2; 19, 11—21; 20, 1—10; 21, 9—22, 5. Kleine christliche Zusätze finden sich innerhalb dieser Stücke in 11, 8; 12, 11. 17; 13, 8. 9; 14, 12. 13; 16, 15; 17, 6. 14; 21, 9. 14. 23; 22, 1 etc. Zur Einleitung jener fremden ursprünglich jüdischen Stücke, die teils vor teils nach 70 entstanden seien, habe der christliche unter Domitian schreibende Apokalyptiker überdies von sich aus c. 10 eingefügt d. h. die Vision von dem Buch, das er habe verschlingen und kraft dessen er wiederum habe weissagen müssen über Völker,

Geschlechter, Zungen und viele Könige. Diese Angabe in 10, 11 beziehe sich auf den Inhalt all jener ursprünglich jüdischen Orakel.

Schön unterscheidet sich von Sabatier in erster Linie dadurch, dass er die fremden ursprünglich jüdischen Stücke, die der unter Domitian schreibende christliche Apokalyptiker seinem Werk einverleibt haben soll, einschränkt. Der Apokalyptiker hat nach Schön allerdings einige auf den jüdischen Krieg bezügliche jüdische Orakel, wie sie unter den Israeliten jener Zeit in grosser Zahl verbreitet waren, aufgenommen, aber es sind dies nur die Stücke 11, 1—13; 12, 1—9 (13—17); c. 12; c. 18. Die Aufnahme dieser Stücke habe den christlichen Apokalyptiker zu einer Anzahl von Zusätzen veranlasst. So habe er dem Stück 11, 1—13 c. 10 vorangestellt, in c. 11 den Vers 8^b, in c. 12 die Verse 10—12 eingeschoben, die Verse 12, 13—17 bearbeitet und zum Uebergang 12, 18 hinzugesetzt. Ebenso habe er in c. 13 die Verse 8—10 überarbeitet, ferner mit Rücksicht auf c. 13 die Verse 14, 9—12 wie auch 16, 13. 14. 16 eingeschaltet, endlich c. 18 eingeleitet durch die Verse 17, 1—6, denen er in 17, 7 ff. eine Interpretation von c. 13 habe folgen lassen, während er in c. 18 selbst Vers 20 interpoliert habe. Andere spätere Zusätze zu seinem Werk habe der Apokalyptiker unter dem Einfluss des alten Testaments gemacht. So habe er teils unter dem Einfluss Ezechiels (39, 17 f.) teils aber auch mit Rücksicht auf die aufgenommenen jüdischen Visionen 19, 17—21 eingefügt. Aus dem Einfluss Ezechiels erklärt Schön ferner den Zusatz in 20, 8 und aus dem Einfluss von Jesaja und Ezechiel die Beschreibung des neuen Jerusalems, die der Apokalyptiker in 21, 9—22, 5 seiner ursprünglichen folgen lasse. Zweifelhaft ist Schön, ob nicht 1, 1—3 späterer Titel und ob nicht 16, 15 ebenfalls Interpolation ist.

Auch in Deutschland hat es nicht an fortgesetzten Versuchen gefehlt, das Rätsel der Johannesapokalypse zu

lösen. Im Jahr 1889 erschien das Buch von Spitta[1]). Der kritische Grundgedanke, auf dem diese Untersuchung ruht, ist der der Unterscheidung der drei Gruppen der Siegel, Posaunen und Schalen und der Versuch sie auf drei verschiedene Schriften zu verteilen, auf eine christliche und zwei jüdische, die ein christlicher Redaktor zusammengearbeitet haben soll. In der Ausführung seiner Hypothese im einzelnen berührt sich Spitta in irgend einer Weise fast mit jedem seiner Vorgänger. Im allgemeinen könnte man sie eine Kombination von Sabatier's und Weyland's Hypothese nennen.

Die christliche Urapokalypse ist nach Spitta ein Brief, in vielen Stücken den neutestamentlichen Briefen vergleichbar, und besteht aus folgenden Abschnitten. Den Eingang bildeten ohne die Aufschrift in 1, 1—3 die Verse 1, 4—6, doch abgesehen von den Worten ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Statt τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λούσαντι hiess es ursprünglich im Anschluss an Ἰησοῦ Χριστοῦ: τοῦ ἀγαπῶντος ἡμᾶς καὶ λούσαντος. An den Eingang schlossen sich nicht die Verse 1, 7. 8, sondern es folgte sofort als einleitende Vision zu den Einzelermahnungen an die 7 Gemeinden 1, 9—19 (also ohne V. 20) und darauf der Abschnitt mit den Sendschreiben 2, 1—3, 22, wobei übrigens in allen 7 Briefen die Schlusssätze 2, 7. 11. 17. 26—29; 3, 5. 6. 12. 13. 21—22 und in 3, 8 die Worte: ἰδοὺ δέδωκα — κλεῖσαι αὐτήν fehlten.

Nun kam die einleitende Vision zu den Weissagungen über die Zukunft c. 4 und 5. In 4, 1 hiess es statt ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης ursprünglich: ἤκουσα τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει, während die Worte μετὰ ταῦτα· εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι fehlten. Ebenso fehlten die Worte: ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ am Schluss von 4, 5 und die Worte: ἐνώπιον τοῦ θρόνου am Anfang von 4, 6. In c. 5 fehlten die Worte von ἰδοὺ ἐνίκησεν ab

1) Die Offenbarung des Johannes untersucht. Halle 1889.

in Vers 5, ferner die Worte: οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν am Schluss von V. 6; die Worte ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in V. 8; die Worte ἅ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων am Schluss von V. 8 sowie endlich die Worte καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς in V. 10. Dann folgten die 7 Visionen über die Zukunft: 6, 1—17; 8, 1; 7, 9—17; 19, 9ᵇ 10ᵃ. In c. 6 sind nur die Worte am Schluss von V. 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου späterer Zusatz. In dem durch die Verse 8, 1; 7, 9—17 gebildeten Abschnitt, der nun folgt, fehlten nur die Worte: ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο in 7, 9. In 19, 10 sind die letzten Worte: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας zu streichen. Den Schluss der christlichen Urapokalypse bildeten die Verse 22, 8—21 (doch ohne die Worte τοῦ ἀγγέλου in V. 8 und ohne die V. V. 9. 14. 15. 17ᵃ. 18ᵃ. 20ᵃ). Entstanden ist diese gegen die Juden und Nicolaiten sich richtende christliche Apokalypse unter Nero vielleicht im Jahr 68; ihr Verfasser ist vermutlich Johannes Marcus.

Neben dieser christlichen Urapokalypse findet Spitta in unserem Buche zwei apokalyptische Quellen jüdischen Ursprungs, die übrigens beide älter sind. Die eine dieser jüdischen Apokalypsen wird von Spitta J¹ genannt. Das erste Stück, das wir davon besitzen, hat zum Inhalt: Israels Verwahrung vor den Endplagen und findet sich in 7, 1—8; 8, 2—5. Doch stand in 8, 3 θεοῦ statt θρόνου, während in V. 13 die letzten Worte ἐκ τῶν λοιπῶν κ. τ. λ. wahrscheinlich fehlten. Es folgten die 6 ersten Gerichte 8, 6—9, 21, wobei übrigens die Worte in 9, 12 und die Worte τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα in 9, 14 fehlten, die zwischen ἐλύθησαν und ἵνα stehenden Worte in 9, 15 ursprünglich einen andern Platz hatten und in V. 14 zu lesen stand τὰς ἀγέλας τὰς δεδεμένας. Dann kam das Intermezzo im Himmel d. h. der Satz: καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἡτοιμασμένους εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, den Spitta aus den jetzt zwischen ἐλύθησαν

und ἕνα stehenden Worten in 9, 15 ergänzt und verbindet mit 10, 1[a]. 2[b]—7. D. h. von 10, 1—7 sind die Worte περιβεβλημένον (10, 1) — ἠνεῳγμένον (10, 2) als Bestandteil der anderen jüdischen Apokalypse abzuziehen, während die Worte in V. 4, ferner die Worte in V. 5: ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, sowie die Anfangsworte in V. 7 (bis σαλπίζειν) auf Rechnung des Redaktors gehen. Nun folgte der erste Teil der 7. Posaune: Die drei Feinde Israels und ihre Anschläge in 11, 15; c. 12; 13; 14, 1—13; 16, 13—16. 17[b]—20. Genauer hat man sich das so vorzustellen. Auf die Anfangsworte von 11, 15: καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν kam der Vers 11, 19, übrigens ohne die Worte ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ. Damit ist der Uebergang gemacht zu c. 12, in welchem die Schlussworte von V. 5 καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ zu streichen sind wie auch V. 6, die Worte ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν in V. 9 und V. 11. In V. 13 stand statt der Worte καὶ ὅτι εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν ursprünglich bloss καὶ ὁ δράκων, während in V. 17 die Worte καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ fehlten. An c. 12 reihte sich c. 13. Nicht ursprünglich sind hier die Worte: μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον in V. 3, ferner V. 4[b] (καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ etc.) und V. 5[b] (καὶ ἐδόθη etc.), ferner die Schlussworte in V. 6 (τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας) und die Anfangsworte von V. 7 (bis νικῆσαι αὐτούς), ferner die Worte τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου in V. 8, sowie die Verse 9 und 10. In V. 14 fehlten ursprünglich die Schlussworte: ὅς ἔχει etc., in V. 17 die Schlussworte ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, in V. 18 die Anfangsworte bis ἀνθρώπου ἐστίν, während in der am Schluss genannten Zahl statt ἑξήκοντα ursprünglich δέκα stand. Von dem darauf folgenden c. 14 sind ebenfalls eine Reihe von Zuthaten abzuziehen. Da ist zunächst in 14, 1 ἀρνίον statt τὸ ἀρνίον und θεοῦ ζῶντος statt αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ zu lesen. Von V. 2 sind nur die Anfangsworte ursprünglich, während es bereits von den Worten ὡς φωνὴν

ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης zweifelhaft ist, ob sie ursprünglich sind oder vom Redaktor stammen. Der Schluss von V. 2 wie der ganze Vers 3 befand sich jedenfalls noch nicht in J[1]. V. 4 ist erst von οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες vielleicht erst von οὗτοι ἠγοράσθησαν ab ursprünglich jedoch ohne das καὶ τῷ ἀρνίῳ am Schluss. Von V. 5 ist der Anfang wenigstens zweifelhaft. In V. 6 fehlten ursprünglich die Worte ἔχοντα — ἐπὶ τῆς γῆς καί, V. 8 fehlte ganz. In V. 9 ist αὐτῷ statt αὐτοῖς zu lesen. Von V. 10 sind nur die Schlussworte: βασανισθήσεται etc. ursprünglich doch ohne καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. Von V. 11 sind nur die Worte: καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός ursprünglich. Der Rest wie auch V. 12 und 13 sind Zusatz des Redaktors.

Auf das so aussehende c. 14 folgten die Verse 16, 13—16, jedoch mit Ausschluss von V. 15, dann die Verse 16, 17—20 aber ohne V. 17[a], ohne die Worte ἐκ τοῦ ναοῦ in V. 17[b] und ohne V. 19[b]. Den zweiten Teil der 7. Posaune: Die Messiasschlacht bei Megiddo enthalten die Verse 19, 11—21. Doch sind auch hiervon als spätere Zuthaten in Abzug zu bringen 19, 11[b] und 12[a] (καλούμενος — πυρός); 19, 13[b] (καὶ κέκληται etc.); 19, 15 und die Worte τοῦ καθημένου — στόματος αὐτοῦ in 19, 21. Der dritte Teil der 7. Posaune mit dem Millennium, Gericht und Ende folgt in dem Abschnitt 20, 1—21, 8. Dabei kommen in 20, 1 die Worte ὁ ὄφις — ὁ σατανᾶς; 20, 4—7; die Worte καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς in 20, 12; endlich 21, 2—4; 21, 5[b] (καὶ λέγει etc.); die Worte von ἐγὼ τὸ ἄλφα ab in 21, 6 wie auch V. 7 und 8 auf Rechnung des Redaktors.

Den wesentlichen Inhalt dieser jüdischen Apokalypse bilden also die Versiegelungscene in c. 8, das Posaunengesicht in den c. c. 8. 9 und Teilen von c. 10, die Vision vom himmlischen Weib, der Messiasgeburt und vom Drachen in c. 12, die Vision von den beiden Tieren in c. 13, die drei Engelrufe in c. 14, die Vorbereitung der Messiasschlacht und diese selbst, sowie das Gericht in Teilen von

c. c. 16. 19 und 20. Der Zeit nach fällt diese jüdische Apokalypse unter Caligula, der unter dem ersten Tier in c. 13 zu verstehen sein soll. Der Grundton dieser Apokalypse ist erregt und leidenschaftlich. Charakteristisch für sie ist besonders die ausgesprochene Feindseligkeit gegen die Heiden.

Der andern jüdischen Apokalypse (J^2) weist Spitta folgende Stücke zu. Die Einleitung findet sich in 10, 1^b—2^a. 8—11. Doch ist in V. 8 καὶ ἤκουσα φωνὴν zu lesen statt καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν). Ferner sind die Verse 8^b und 9^a (ὕπαγε — καὶ λέγει μοι) sowie die Worte ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου in V. 10 nicht ursprünglich und muss statt λέγουσιν in V. 11 λέγει gelesen und πάλιν gestrichen werden. Auf diese Teile von c. 10 folgte die vorbereitende Busspredigt in 11, 1—18. Auch hier hat übrigens der Text in mancher Beziehung anders gelautet als jetzt. Statt ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος in 11, 1 war ursprünglich zu lesen: ἔδωκέν μοι κάλαμον ὅμοιον. In V. 7 sind die Worte von τὸ θηρίον ab späterer Zusatz. In V. 8 ist dies der Fall mit dem καὶ im Beginn und den Worten ἥτις καλεῖται etc. Die Verse 14 und 15^a sind ebenfalls nicht ursprünglich. V. 14 ist Zusatz des Redaktors, V. 15^a (— ἐσάλπισεν) gehört zu J^1. In V. 15 sind ferner die Worte καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ zu streichen, was von V. 16 und dem λέγοντες im Beginn von V. 17 ebenfalls gilt. In V. 18 sind die Worte τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ zu streichen, während V. 19 wiederum zu J^1 gehört. Nun kam die Messiasschlacht bei Jerusalem in 14, 14—15, 4. Nicht ursprünglich sind davon jedoch das ἄλλος im Anfang von V. 15, ferner V. 17, ferner das ὁ ἄγγελος im Anfang von V. 19. In c. 15 ist gleich V. 1 späterer Zusatz. In V. 2 fehlten hinter dem ersten θάλασσαν die Worte ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί, hinter dem zweiten die Worte τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ und hinter νικῶντας die Worte ἐκ τοῦ θηρίου — ὀνόματος αὐτοῦ. In V. 3 fehlten die Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου, in V. 5 die Worte καὶ ἠνοίγη — οὐρανῷ. Es folgten

dann in 15, 6—16, 21 die 7 Plagen über die Welt. Dabei ist in 15, 6 zu streichen das οἱ vor ἔχοντες und das τὰς vor dem zweiten ἑπτά, während an der Stelle von πληγὰς vielmehr φιάλας stand. V. 7 fehlte ganz. In c. 16 fehlte das εἰς τὴν γῆν am Schluss von V. 1 und die Worte von τοὺς ἔχοντας ab in V. 2. In V. 10 sind die Worte τὸν θρόνον — ἐσκοτωμένη und in V. 11 die Worte καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν späterer Zusatz. Was an der Stelle jener Worte in V. 10 ursprünglich stand, ist nicht mehr auszumachen. Die Verse 12—16 und 17^{b}—20 sind ein Teil von J^{1}.

An die 7 Plagen schloss sich das Gericht über Babel in 17, 1—19, 8. In c. 17 gehen übrigens auf Rechnung des Redaktors die Worte γέμοντα etc. in V. 3, das Wort μυστήριον in V. 5, V. 6^{a} (— Ἰησοῦ), ferner die Verse 7—18, während in c. 18 nur die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι, vielleicht auch καὶ οἱ προφῆται in V. 20, sowie der V. 24 nicht für ursprünglich zu achten sind. In 19, 1—8 fehlten die Worte ὄχλου πολλοῦ in 19, 1, die Worte καὶ ἐξεδίκησεν — ἀλληλούϊα in 19, 2. 3., V. 4, die Worte ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καί in V. 6, die Worte ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καί in V. 7, die Verse 8^{b} und 9^{a} (τὸ γὰρ βύσσινον — κεκλημένοι). Die Verse 9^{b}. 10^{a} gehörten zur christlichen Urapokalypse. Den Schluss von J^{2} bildeten mit dem Gesicht vom neuen Jerusalem die Verse 21, 9—22, 3^{a}. 15. Spätere Zusätze sind hier die Worte τῶν γεμόντων — τῶν ἐσχάτων, und τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου in V. 9, ferner die Worte καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου in V. 14, ferner das καὶ τὸ ἀρνίον in V. 22, ferner die Worte καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον in V. 23, endlich die Worte εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βίβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου in V. 27. In 22, 1 sind später beigefügt die Worte ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. Der Abschnitt 3^{b}—7 (καὶ ὁ θρόνος — τοῦ βιβλίου τούτου) stammt ganz von der Hand des Redaktors. Die übrigen Verse des Kapitels, 8—21 ausser V. 15, gehören in ihrem Grundbestand der

christlichen Urapokalypse an. Diese zweite jüdische Apokalypse, welche im wesentlichen die Visionen von dem zu verschlingenden Buch, von den beiden Zeugen, von der Ernte, von den 7 Zornschalen, von der Hure, vom Gericht über Babel, vom Halleluja und vom neuen Jerusalem enthielt, soll nach Spitta älter sein als die zuerst genannte. Sie soll unter dem Eindruck der Einnahme von Jerusalem samt dem Tempel durch Pompejus c. 63 v. Chr. entstanden sein. Auf dieses Ereignis bezieht sich nach Spitta speziell die Weissagung in c. 11. Der Grundton dieser Apokalypse ist ruhig und gemässigt. Charakteristisch für sie ist insbesondere das Zurücktreten des Messiasbildes.

Der christliche Redaktor, der die christliche Urapokalypse und die beiden jüdischen Apokalypsen mit einander verschmolz und bei dieser Gelegenheit all' die oben aufgeführten Veränderungen und Zusätze anbrachte, hat im Anfang des zweiten Jahrhunderts gearbeitet. Er hat den Namen des Apostels Johannes mit der Apokalypse verbunden und auf seine Rechnung geht insbesondere die Umdeutung des Tiers auf Nero.

Schliesslich haben wir zwei deutsche Arbeiten neuesten Datums zu verzeichnen. Schmidt[1]) sucht ebenfalls die Hypothese Vischer's vom jüdischen Charakter des Grundbestands unserer Apokalypse zu ergänzen, indem er die von Vischer vernachlässigte Frage nach der Zusammensetzung der Schrift aus verschiedenen Bestandteilen näher ins Auge fasst. Er will in erster Linie einige Nähte im Text nachweisen, über die kein Zweifel mehr sein sollte, um dann über die daraus sich ergebenden Teile des Buchs diejenigen geschichtlichen Vermutungen zu verzeichnen, die wiederum der Text selbst freilich nur an ganz vereinzelten Stellen aufdränge. Eine solche Naht findet er wie ich in 4, 1, ferner findet er in Uebereinstimmung mit Spitta

1) Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, Freiburg, Mohr, 1891.

eine solche angedeutet durch die Unvereinbarkeit von 6, 12 ff. mit dem Gesicht von den 7 Engeln mit den 7 Posaunen, endlich konstatiert er wiederum im Einklang mit mir eine Naht in 10, 1, wo man es mit einem neuen Anfang zu thun habe. Das letztere habe man auch 11, 16—19 und noch deutlicher in 12, 1 ff. So kommt Schmidt zu einer Teilungshypothese, innerhalb welcher nicht bloss wie bei Spitta die durch die Zahl 7 bestimmten Gruppen der Siegel, Posaunen und Zornschalen sondern auch die Gruppe der 7 Briefe eine selbständige Rolle spielen. In erster Linie unterscheidet Schmidt drei und da er in diesen drei wiederum Unterscheidungen macht, schliesslich selbst fünf jüdische Quellen unserer heutigen Apokalypse. Die erste Quelle 4, 1—7, 8 enthält die Vision von dem Buch mit den 7 Siegeln. Sie ist zeitlich unbestimmbar. Die zweite besteht aus der Posaunen-Vision 8, 2—11, 15. Innerhalb derselben bildet das Stück 10, 1—11, 13 einen vom Redaktor bereits vorgefundenen Einschub. Und da dieses Stück, das den Bestand der Stadt Jerusalem und ihres Tempels noch voraussetze, der einzige historisch bestimmte Abschnitt sei, so sei auch diese aus 8, 2—11, 15 bestehende Quelle nicht näher zu datieren.

Die dritte Quelle in den c. c. 11, 16—19 bezw. 12, 1—22, 5 ist das Buch vom Messias und seinem Reich, von seinen Feinden, den himmlischen und den irdischen, und deren endgiltiger Niederwerfung bis zur Alleinherrschaft des Messias und der Seinen zuerst im irdischen tausendjährigen Reich, dann unter einem neuen Himmel auf einer neuen Erde. Einschaltungen innerhalb dieses Buchs sind übrigens die vom Fall Roms handelnden Stücke 14, 6—21 und 17, 1—19, 5. Kapitel 17 soll nach Neros Tod unter Vespasian geschrieben sein, während das Messiasbuch selbst chronologisch bestimmt wird durch c. 13, das auf Domitian zu beziehen sein soll. Neben diesen jüdischen Quellen erkennt übrigens Schmidt auch noch einen christlichen Bestandteil an, der einigermassen an die christliche Urapokalypse

Spitta's erinnert. Die 7 Sendschreiben nämlich sollen wahrscheinlich apostolisch und antipaulinisch sein. Der christliche Redaktor, der alles vereinigte, gehört in die Zeit der Christenprozesse unter Trajan. Er hat bei seinem Redaktionswerk die jüdischen Stücke ins Griechische übersetzt und namentlich die auf das Lamm bezüglichen Stellen sowie den Schluss (wahrscheinlich von 22, 6 an) hinzugefügt. Entspringen seine Zuthaten auch wesentlich seinem christlichen Interesse, er hat sich doch auch von schriftstellerisch-künstlerischen Rücksichten leiten lassen. Bei dieser eingreifenden Thätigkeit des Redaktors sei es vielfach, besonders bei c. 1 und bei den c. c. 4 und 5 schwer oder unmöglich, den ursprünglichen Wortlaut zu ermitteln.

Der jüngste Bearbeiter des apokalyptischen Problems Erbes[1]) hat sich in der Verteidigung des christlichen Ursprungs der Apokalypse in allen ihren Teilen mir zur Seite gestellt, auch in nicht wenigen Einzelheiten hat er mir zugestimmt, dagegen ist er in der Quellenscheidung zu Resultaten gekommen, die des öftern an Spitta erinnern. Für Erbes heben sich vor allem die beiden apokalyptischen Bilder in c. 12 und in c. 13 (abgesehen von den auf die Todeswunde des Tiers bezüglichen Stellen in den Versen 3. 12. 14.) aus dem Zusammenhang heraus. In ihnen findet er zusammen mit den diese Bilder abschliessenden Versen 14, 9^{b} (εἴ τις προσκυνεῖ etc.) — 12 ein allerdings nun seines Eingangs beraubtes selbständiges apokalyptisches Stück christlichen Ursprungs aus dem Jahr 40 p. Chr. Den christlichen Charakter dieser Apokalypse folgert er insbesondere aus c. 12, wo er meiner früheren, hauptsächlich in der Streitschrift dargelegten Meinung entsprechend den Messias auf den historischen Jesus bezieht und die Schwierigkeiten, die sich bei dieser Auffassung ergeben, durch den Hinweis darauf zu beseitigen sucht, dass es dem Apokalyptiker nicht um eine Darstellung der bekannten Geschichte Jesu zu thun sei als vielmehr um

1) Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. Gotha, Perthes, 1891.

die Erklärung der schmerzlichen Thatsache, dass nach Erhöhung des Messias seine Gläubigen auf der Erde des Teufels Wut ausgesetzt seien und Verfolgung leiden. Der zeitliche Ansatz ergiebt sich für Erbes insbesondere aus c. 13, wo er in dem ersten Tier wie Spitta Caligula erkennen zu müssen meint, dessen Namen er denn auch gleich Zahn[1]) aber durchaus unabhängig von diesem durch die Zahl in 13, 18 angedeutet findet. Mit c. 12 ist dieses chronologische Ergebnis insofern in Uebereinstimmung, als Erbes die Verfolgung des Weibs durch den Drachen aus Act. 8 erklärt. Eine zweite ebenfalls christliche aber umfassendere Apokalypse, in welche diese erste unter Beseitigung ihres ursprünglichen Eingangs und unter Auseinanderreissung der Stücke 12, 1—13, 18 einerseits und 14, 9^b—12 andererseits einverleibt wurde, entstand im Jahr 62. Diese umfasst die Stücke: 1, 4—19; 2, 1—6. 8—10. 12—16. 18—25; 3, 1—4. 7—11. 14—22; 4, 1—5, 10; 6, 1—7, 3; 7, 9—12; 8, 1—11, 19; (12, 1—13, 8); 14, 1—7; (14, 9^b—12); 14, 13—20; 15, 2 (zum Teil) — 4; 5, 11—14; 19, 5—9^a; 20, 11—15; 21, 1—4; 22, 3—25.

Bei der chronologischen Bestimmung dieser Apokalypse stützt sich Erbes vornemlich auf die Siegelvision, in deren Deutung er meinem Vorgang folgt und gleich mir insbesondere in dem ersten Reiter auf weissem Pferd den Partherkönig Vologäses erkennt, der im Jahr 62 den Römern eine so schwere Niederlage beibrachte. Da zu dieser Apokalypse auch c. c. 10 und 11 gehören, so muss Erbes auch die hier gezeichnete Situation mit dem angegebenen Datum zu reimen suchen. Das Tier aus dem Abgrund in c. 11 ist nicht Nero, es ist ein jüdisches Tier, vielleicht nicht einmal eine Einzelperson. Nach Nero's Tod und den Ereignissen des Jahrs 68 sei nicht mehr zu erwarten gewesen, dass die Juden die Stadt so leicht den Heiden überlassen und dass die Römer so gelinde mit der hl. Stadt verfahren werden, während die in c. 11 enthaltene Weissagung über

1) Zahn, Apokal. Stud. II. Ztsch. f. K. Wiss. u. K. Leb. 1885, S. 561 ff.

den Fall von Stadt und Tempel — denn Erbes findet im Unterschied von der gewöhnlichen Deutung einen solchen in 11, 1—2 angezeigt — ihre Analogie habe in jener auf den Strassen Jerusalems ausgerufenen Prophezeiung des Landmannes Jesus, Sohn des Ananus im Jahre 62. Auch die Sendschreiben fügen sich diesem chronologischen Ansatze. Die Polemik gegen die Irrlehre und die Irrlehrer darin ist zu verstehen im Licht des Kolosserbriefs, der aus der römischen Gefangenschaft Pauli nach 61 in dieselbe Gegend gerichtet ist. Unter diesen Umständen steht kein Hindernis im Weg, um als Verfasser dieser Apokalypse den Apostel Johannes zu betrachten, der nach der Gefangennahme des Paulus es für seine Pflicht gehalten haben soll, »sich der für Juden und Christen so wichtigen, aber auch durch Irrlehrer, Sittenlosigkeit und Cäsarenkult am meisten bedrohten (kleinasiatischen) Provinz anzunehmen«. Johannes ist übrigens, wie Erbes nach meinem Vorgang annimmt, bald wieder nach Palästina zurückgehehrt, um da in den Wirren der Kriegszeit und des jüdischen Fanatismus sein Ende zu finden.

Ihre gegenwärtige Form hat die Apokalypse erst ums Jahr 80 erhalten. Der letzte Redaktor unseres Buches ist ein »christlicher Hebräer«, »der die verschiedenen Quellen kombinierte und nach Zusammenknüpfung ihrer Fäden sie über sich selbst hinaus fortspann, der späteren Zeit, Erfahrung und Vorstellung und weiteren Prophetenstellen gemäss.« Von ihm stammt die Ueberschrift in 1—3, der verfehlte Zusatz in 1, 20, der Schluss der 6 ersten Sendschreiben mit den darin enthaltenen Mahnungen und Verheissungen, die Verpflanzung der Verse 5, 11—14 von ihrer ursprünglichen, 15, 3. 4 angedeuteten Stelle an ihre gegenwärtige. Er hat ferner die prächtigen Kontrastbilder 6, 15—17 und 7, 9—12 auseinandergerissen durch Einfügung der Verse 7, 4—8 und an 7, 9—12 unpassender Weise noch die Verse 7, 13—17 angehängt. Er hat den Weheruf in 8, 13 ausgesponnen in 9, 12 und 11, 14, er hat

in 13, 3. 12. 14 die Stellen von dem abgeschlagenen Haupt bezw. der Todeswunde des Tiers eingefügt, die παρθένοι in 14, 4, den »zweiten andern Engel« und den »dritten andern« in 14, 8 u. 14, 9 hereingebracht. Derselbe Ueberarbeiter der Apokalypse ist es ferner, auf den die im Wiederspruch mit 15, 5 stehende Nachahmung von 8, 2 (neben 12, 1) in 15, 1 zurückzuführen ist, und der in 15, 2 das Tier und sein Bild und die Zahl seines Namens hereinbrachte und so den Lobgesang auf diese bezog, während er ursprünglich mit dem Abschnitt 14, 14—20 im Zusammenhang stand. In V. 3 ist auch noch angedeutet, dass hier, d. h. hinter V. 4 auch das Lied des Lamms ursprünglich muss gekommen sein, das dieser Ueberarbeiter, wie bereits erwähnt, nach 5, 11—14 verlegte. Aber von diesem Ueberarbeiter stammen weiter auch überhaupt noch die Abschnitte 15, 5 —19, 4 und 19, 9b—20, 10, ferner die in 20, 14 enthaltene Erklärung des Feuersee's als des zweiten Tods, sowie endlich das Bild vom neuen Jerusalem 21, 5—22, 2.

Auf der folgenden Tabelle (s. Seite 33) fasst Erbes seine Resultate übersichtlich zusammen.

I.

Untersuchung der Komposition der Apokalypse.

Indem wir an eine Untersuchung der Apokalypse selbst herantreten, lassen wir zunächst die drei ersten Kapitel bei Seite. Die vorläufige Uebergehung derselben ist insofern gerechtfertigt, als dieselben jedenfalls formell als Eingang und eigentümlich geartete Einleitung (Sendschreiben) sich vom folgenden unterscheiden und keinen unmittelbaren Bestandteil der erst von 4, 1 an laufenden grossen apokalyptischen Entwicklung bilden und sie empfiehlt sich, weil vom Ergebnis über den Kern des Buches aus sich mit grösserer Klarheit und Sicherheit über den Eingang und die Einleitung wird urteilen lassen.

Stück vom Jahr 40	Apokalypse vom Jahr 62	Ergänzung von c. 80
		1, 1—3
	1, 4—19	1, 20
	2, 1—6. 8—10. 12—16. 18—25.	
	3, 1—4. 7—11. 14—22	2, 7. 11. 17. 26—29; 3, 5—6. 12—13
	4, 1—5, 10 (5, 11—14)	
	6, 1—7, 3; 7, 9—12	7, 4 8. 13—17
	8, 1—11, 19	9, 12; 11, 14
12, 1—13, 18	14, 1—7	13, 3*. 12*. 14*
14, 9^b—12		14, 4*. 8. 9^a
	14, 13—20	15, 1. 2*
	15, 2*—4. (5, 11—14)	15, 5—19, 4
	19, $5—9_a$	19, 9^b—20, 10
	20, 11—15	20, 14*
	21, 1—4	21, 5—22, 2
	22, 3—25	(22, 18. 19?)

Die Kapitel 4—9.

a. Der Inhalt.

In c. 4 wird geschildert, wie der Apokalyptiker eine Thüre im Himmel geöffnet sieht und eine Stimme gleich einer Trompete vernimmt, die ihm befiehlt dorthin zu kommen und wie er dann im Geist dahin entrückt Gott sieht in himmlischer Herrlichkeit auf seinem Thron, umgeben von 24 Aeltesten auf 24 Thronen, vor ihm die 7 Geister Gottes in Gestalt von 7 Feuerfackeln und in der Mitte des Throns

1) * bezeichnet einen Teil, $_a$ die erste, $_b$ die zweite Hälfte eines Verses.

und rings um ihn vier Wesen, die unablässig die Heiligkeit Gottes verkünden, während die 24 Aeltesten sich anbetend vor dem Ewigen niederwerfen und ihn preissen als den Schöpfer und Herrn von Allem. Der auf dem Thron Sitzende hält, wie c. 5 beschreibt, in seiner rechten Hand ein Buch, das von innen und von aussen beschrieben und mit 7 Siegeln versiegelt ist. Das Buch enthält den Willen Gottes hinsichtlich der Endschicksale der Welt, die durch Oeffnung der 7 Siegel des Buchs in 7 Stufen zum Vollzuge kommen. Wer ist würdig zu öffnen das Buch und zu lösen seine Siegel? ruft ein gewaltiger Engel. Doch niemand weder im Himmel noch auf der Erde noch unter der Erde scheint dessen würdig zu sein. Und doch ist einer würdig. Den weinenden Apokalyptiker tröstet einer von den Aeltesten mit den Worten: siehe der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel David hat überwunden, um zu öffnen das Buch und seine 7 Siegel. Der Apokalyptiker sieht denn auch ein Lamm dastehend als wie geschlachtet mit 7 Hörnern und 7 Augen in der Mitte zwischen dem Thron, den 4 Wesen und den Aeltesten und sieht es herzutreten und das Buch empfangen aus der Rechten dessen, der auf dem Thron sitzt. Alsbald fallen auch die 4 Wesen und die 24 Aeltesten verehrungsvoll nieder vor dem Lamm und bringen ihm Preis in einem neuen Lied, dass es würdig sei zu nehmen das Buch und zu öffnen seine Siegel, weil es geschlachtet geworden sei und Gott ein Königreich, ein Volk von Priestern aus allen Stämmen, Zungen, Völkern und Geschlechtern erkauft habe mit seinem Blut. Myriaden von Engeln erneuern den Lobpreis des Lammes und alle Geschöpfe im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf und in dem Meer vollenden ihn.

Das Lamm löst nun, wie in c. 6 beschrieben wird, nacheinander die 7 Siegel. Auf die Oeffnung der 4 ersten erscheinen 4 Reiter auf Pferden von verschiedener Farbe. Und zwar erscheint zunächst nach Oeffnung des ersten Siegels ein Reiter auf weissem Pferd, der einen Bogen hält

und einen Kranz empfängt und siegreich hinzieht, um zu siegen. Nach Oeffnung des zweiten Siegels kommt ein Reiter auf feuerfarbenem Pferd hervor, der von der Erde den Frieden nimmt und ein grosses Schwert führt. Es folgt nach Eröffnung des dritten Siegels ein Reiter auf schwarzem Pferd mit einer Wage in der Hand, während zu gleicher Zeit eine Stimme aus den 4 Wesen heraus ruft: ein Maass Waizen einen Denar und drei Maass Gerste einen Denar, dem Oel und dem Wein thue nichts. Die Eröffnung des vierten Siegels bringt einen Reiter auf fahlem Pferd, der Tod heisst und dem der Höllengott folgt und dem Vollmacht gegeben ist, über den vierten Teil der Erde, zu töten mit dem Schwert und mit Hunger und Sterben und durch die wilden Tiere der Erde. Nach Eröffnung des fünften Siegels sieht der Apokalyptiker die Seelen derer, die wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet sind, unter dem Altar und hört sie zu Gott rufen, wie lange er noch säumen wolle, ihr Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen. Sie erhalten ein weisses Gewand und sollen sich noch kurze Zeit gedulden, bis die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder voll geworden sei. Die Oeffnung des sechsten Siegels sodann hat furchtbare Naturvorgänge im Gefolge, vor denen sich die Bewohner der Erde, voran die Könige und Gewaltigen, den Anbruch des Zorntags Gottes und des Lamms erkennend flüchten und in den Höhlen und Klüften zu verbergen suchen. Darauf schaut der Apokalyptiker — und damit beginnt c. 7 — vier Engel an den 4 Enden der Erde, die die vier Winde halten. Ein anderer Engel von Sonnenaufgang kommend mit dem Siegel des lebendigen Gottes ruft ihnen zu: schädiget die Erde nicht, noch das Meer, noch die Bäume, bis wir die Knechte unseres Gottes versiegelt haben auf der Stirn. 144000 beträgt die Zahl der Versiegelten aus allen Stämmen Israels, je 12000 aus den Stämmen Juda, Ruben, Gad, Asser, Naphthali, Manasse, Simeon, Levi, Isaschar, Sebulon, Josef, Benjamin. Daneben sieht nun aber der

Apokalyptiker eine unzählbare Menge aus allen Völkern mit weissen Gewändern angethan und Palmen in den Händen im Himmel vor Gott und dem Lamm stehen und diesen Preis bringen und auf die Frage, wer diese seien, erhält er zur Antwort, das seien die da kommen aus der grossen Trübsal, die ihre Kleider gewaschen und gebleicht haben im Blut des Lamms und darum im himmlischen Tempel vor Gottes Thron dienen dürfen im Genuss des Schutzes und des Trostes Gottes und des Lamms.

Nun folgt mit Beginn von c. 8 die Oeffnung des siebenten Siegels. Es entsteht darauf ein erwartungs- und spannungsvolles, feierliches Schweigen im Himmel von einer halben Stunde. Sieben Engel mit sieben Trompeten treten sodann vor Gott, während ein anderer Engel aus goldenem Rauchfass Weihrauch mischt zu den Gebeten der Heiligen auf dem goldenen Altar vor dem Thron, um sie angenehm zu machen vor Gott. Darauf nimmt der Engel das Rauchfass und schleudert es mit Feuer vom Altar gefüllt auf die Erde, dass Donner, Schall, Blitze und Erdbeben geschehen.

Und nun beginnen die 7 Engel nacheinander mit ihren Trompeten zu blasen und jedesmal erfolgt eine schwere Plage. Die erste trifft den dritten Teil der Erde, dessen Gewächse versengt werden, die zweite den dritten Teil des Meeres, der zu Blut wird, die dritte den dritten Teil der Flüsse und Quellen, deren Wasser bitter werden, die vierte den dritten Teil der Gestirne, die sich verfinstern. Nach Eintritt der vierten Plage fliegt ein Adler im Mittelhimmel, um ein dreifaches Wehe auszurufen über die Erde und ihre Bewohner angesichts der drei Engel, die noch blasen werden.

Auf den Schall der fünften Trompete, womit c. 9 beginnt, fällt ein Stern vom Himmel und öffnet den Brunnen des Abgrunds, aus dessen Rauch Heuschrecken hervorgehen, um fünf Monate lang die Menschen zu quälen, die nicht das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen. Das ist das

erste Wehe. Die sechste Trompete bringt das zweite. Vier Engel die bereit stehen am grossen Fluss Euphrat, um den dritten Teil der Menschen zu töten, werden losgelassen. Ein Heer von Reitern in furchtbarer Rüstung und auf verderbenbringenden Rossen stürzt sich nun auf die Menschen. Trotzdem thut der Rest der Menschen nicht Busse über seine bösen und götzendienerischen Werke.

b. Die kritischen Aufstellungen.

In den Kapiteln 4—9 habe ich stets ein in der Hauptsache zusammenhängendes Stück gesehen, das einen wesentlichen Bestandteil der christlichen Urapokalypse bildet. Für interpoliert hielt ich jedoch abgesehen von den letzten Worten in 5, 6. 8. 10 insbesondere die Verse 5, 11—14, ferner die Worte καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16, sowie den Abschnitt 7, 9—17 und von dem dann noch übrig bleibenden Teil von c. 7 d. h. den Versen 7, 1—8 rückwärts schliessend auch die Worte καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους in 5, 9. An ihrer Stelle sollte ursprünglich hinter ἐκ πάσης φυλῆς gestanden haben: υἱῶν Ἰσραήλ.

Weizsäcker betrachtet die Kapitel 4—9 ebenfalls als ein wesentlich einheitliches, christliches Stück, das er zur Grundlage der Apokalypse rechnet. Nur c. 7 glaubt er für ein fremdes vom Verfasser der Apokalypse vorgefundenes und in sein Werk aufgenommenes Stück halten zu müssen. Offenbar ist Weizsäcker der Meinung, dass der Ereigniskreis des sechsten Siegels mit 6, 17 abgeschlossen sei und dass, da die mit 8, 1 beginnende Oeffnung des siebenten Siegels unmittelbar auf den Abschluss des sechsten folgen müsse, Kapitel 7 als eine selbständige Scene aus dem durch die verschiedenen Siegel bestimmten Rahmen herausfalle, wofür sich noch weiter anführen liesse, dass von der in 7, 3 in Aussicht gestellten Schädigung der Erde durch die Winde im weiteren keine Rede mehr ist. An der Zusammengehörigkeit von 7, 1—8 und 7, 9—17 zweifelt Weizsäcker nicht. Ein Judenchrist, der in 7,

1—8 der Ueberzeugung Ausdruck verliehen habe, dass die Knechte Gottes aus dem historischen Israel kommen, habe dennoch in 7, 9—17 der zwingenden Macht einer Thatsache weichen und auch Gläubige oder Erlöste aus den Heiden anerkennen müssen. Die Märtyrer, von denen in 7, 9—17 die Rede sei, seien die Opfer der Neronischen Verfolgung, welche sich dem Seher als eine unbestimmte Menge vorstellen. Das Gesicht in c. 7 könne also nur nach dem Jahre 64 seinen Ursprung haben aber kaum lange nachher, da der erste Teil desselben (7, 1—8) noch nichts ahnen lasse von der besonderen Art der Rettung, welche durch die Flucht aus Jerusalem eingetreten sei. Man werde c. 7 darum noch vor das Jahr 66 setzen dürfen.

Vischer hält die Kapitel 4—9 der Grundlage nach für ursprünglich jüdische Stücke, die nachträglich christlich überarbeitet worden seien. Von der Annahme, dass man es in c. 12, dem Zentrum der Apokalypse, mit einem erst zukünftigen jüdischen Messias zu thun habe, folgert er, die Einheit der Apokalypse voraussetzend, dass alles, was im vorhergehenden auf einen bereits erschienenen christlichen Messias weise, nicht ursprünglich sein könne. Darum will er in 5, 6 zunächst die Worte ἀρνίον und ὡς ἐσφαγμένον gestrichen wissen. Dass darunter Jesus Christus zu verstehen sei, könne nicht zweifelhaft sein. Der Gesalbte, dessen Geburt in c. 12, dessen Erscheinen vom Himmel c. 19 geweissagt werde, von dessen Leiden und Sterben aber nirgends die Rede sei, ja nach c. 12 überhaupt nicht die Rede sein könne, lasse sich nicht vereinigen mit dem Lamm, das nur in c. 5, wo es das Buch mit den 7 Siegeln öffne, in die Handlung eingreife, sonst keine Rolle spiele, überhaupt im Gang der Apokalypse selbst gar keinen Platz habe. Die ἀρνίον-Stellen erwiesen sich auch sonst als interpoliert. Ueberhaupt sei der Ausdruck ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον unklar. Es sei doch rein unmöglich ein Lamm sich vorzustellen, das dastehe als wie geschlachtet. Ein Lamm passe überhaupt nicht als Oeffner

des Buchs, das die Ereignisse der Endgeschichte enthalte. Und nach den vorhergegangenen Trostworten des Aeltesten: »weine nicht, siehe es hat der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, die Macht (ἐνίκησεν) das Buch zu öffnen«, müsse man erwarten, nicht dass ein Lamm, sondern dass der Löwe das Buch öffnen werde. Ursprünglich werde wohl an der Stelle des Lamms der Löwe gestanden haben, auf den die sieben Hörner als Zeichen der Stärke viel besser passen als auf das Lamm. Das hebräische אֲרִי und das griechische ἀρνίον seien einander sehr ähnlich und vielleicht habe diese Aehnlichkeit den christlichen Ueberarbeiter zur Vertauschung der Worte veranlasst. Harnack meint, möglicherweise habe der Ueberarbeiter überhaupt nichts gestrichen sondern nur die Worte ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον hinzugefügt. ἑστηκὼς könne nämlich, wie aus den Berichten über Simon Magus hervorgehe, als Bezeichnung des Messias verstanden werden. Dass damit für Vischer auch alles weitere, was vom Lamm in c. 5 gesagt wird und ferner das ἀρνίον in 6, 1 hinfällig wird, ist natürlich. In c. 6 kann ihm mein Nachweis, dass die Worte καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in V. 16 interpoliert sind, wie eine Bestätigung seiner Aufstellungen erscheinen. Ueberdies meint er in 6, 9 den jüdischen Ursprung des Stücks deutlich angezeigt zu finden. Zu der Annahme, dass die ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον Christen seien, berechtige kein Wort, während verschiedene Merkmale erkennen lassen, dass es sich um Juden handle. Dass in jener Formel der Name Jesu gar nicht vorkomme, wäre höchst auffallend, wenn von Christen die Rede wäre. Ebenso merkwürdig sei bei Voraussetzung des christlichen Ursprungs dieser Stelle, dass die Getöteten sich nicht an ihren Herrn um Hilfe wenden, obschon sie, lediglich weil sie ihm Treue bewahrt haben, geschlachtet worden seien. Man sollte um so mehr erwarten, dass sie sich auch an Christus wenden würden, da für die Christen die Wiederkunft des Herrn und das Gericht gleichbedeu-

tend gewesen sei. Habe ein Jude diese Stelle geschrieben, so sei es auch viel begreiflicher, dass die Seelen der Geschlachteten ein lautes Geschrei nach Rache erheben und Gott mahnen, die Feinde zu richten, während das Gebahren der Märtyrer in einem durch die Exegeten wohl empfundenen Widerspruch zur Lehre Christi stehe. Als letzter und stärkster Beweis für den jüdischen Ursprung dieser Stelle sei aber der Umstand geltend zu machen, dass diese Zeilen unter dem Eindruck einer über die ganze Erde hin sich erstreckenden Verfolgung geschrieben seien. Ein Teil der Heiligen sei bereits geschlachtet, eine weitere Anzahl werde in kurzer Zeit diesen Opfern folgen. Bei der Annahme, dass diese Stelle vor dem Jahre 70 geschrieben sei, sei es rein unmöglich, an ihrem christlichen Ursprung festzuhalten. Denn erst seit Trajan hätte sich der römische Staat mit den Christen als Sekte beschäftigt und erst von da an hätten die Verfolgungen begonnen. Die grausamen Gewaltakte Neros giengen allerdings voraus, aber es sei kaum glaublich und widerstreite auch allen sonstigen Nachrichten über diese Zeit, dass die Christen für diese That kaiserlicher Willkür die Erdbewohner verantwortlich gemacht und eine Fortsetzung dieser Schlächtereien erwartet hätten.

In c. 7 streicht Vischer nach meinem Vorgang die Verse 7, 9—17 und meint dann um so sicherer den jüdischen Charakter der Verse 7, 1—8 beweisen zu können. In 7, 1—8, sagt Vischer, werden 144,000 aus allen Stämmen der Söhne Israels und zwar aus jedem Stamm zwölftausend versiegelt und damit als Eigentum Gottes bezeichnet. Es sei auffallend, dass diese Versiegelten mit keinem Wort als Christen charakterisiert werden. Die Bezeichnung der Versiegelten als »Knechte Gottes« und als »Leute aus jedem Stamm der Söhne Israels« sei derart, dass man darin dem einfachen Wortlaut nach nur Juden sehen könne. Weil die Stelle in einem für christlich gehaltenen Buch stehe, habe man die Versiegelten für Juden-

christen gehalten. Allein diese Deutung beruhe auf einer falschen Kombination zweier Möglichkeiten. Entweder müsse man die Worte in ihrem eigentlichen Sinn verstehen, dann seien die versiegelten Juden, denn kein Wort berechtige zu der Annahme, dass es Israeliten seien, welche Christen geworden seien. Oder aber müsse man in dem Israel das Israel κατὰ πνεῦμα sehen d. h. die aus Juden und Heiden zusammengesetzte christliche Gemeinde, dann seien es keine Judenchristen, sondern die Christen überhaupt. Gegen diese letztere Deutung der Stelle spreche aber schon das, dass dabei die Aufzählung nach Stämmen nicht recht verständlich sei.

Die Kapitel 8 und 9 können nach Vischer so wie sie sind ohne weiteres als jüdisch genommen werden. Ja er meint hier selbst einen Beweis für die ursprünglich hebräische Abfassung der Grundlage der Apokalypse finden zu können, nämlich in den Worten 9, 11: ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου ᾧ ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλλενικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Wäre die Schrift, sagt Vischer, von vornherein griechisch geschrieben worden und für griechisch sprechende Leser bestimmt gewesen, so wäre wohl der hebräische Name gar nicht genannt worden, da — wie die Uebersetzung zeige — ein Verständnis dafür bei griechisch Sprechenden nicht zu erwarten gewesen sei. Diese doppelte Bezeichnung des Engels lasse sich nur dann recht begreifen, wenn man annehme, der Uebersetzer habe den hebräischen Namen in der Urschrift vorgefunden, habe nicht gewagt ihn zu entfernen und habe deshalb für den griechisch sprechenden Leser die Uebersetzung daneben gestellt.

Der Anonymus in Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft hat zu diesen Ausführungen Vischers folgende verbessernde Vorschläge gemacht.

Dieser X. findet schon in c. 4 die Hand des christlichen Redaktors.

In 4, 5[b] seien die Worte καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς

καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ entweder ganz oder jedenfalls in ihrer zweiten Hälfte (ἅ ἐισιν κ. τ. λ.) Zusatz des Redactors. In letzterem Fall müsse dann auch das ἐνώπιον τοῦ θρόνου in V. 6ª in Wegfall kommen. Uebrigens könnte man V. 6ª (d. h. bis κρυστάλλῳ) überhaupt bedenklich finden als Anticipation aus 15, 2, wenn die aus Ezechiel 1, 22 entlehnte Erweiterung ὁμοία κρυστάλλῳ nicht für die Ursprünglichkeit der Worte spräche. In 4, 5ᵇ findet X die christliche Trinitätslehre. Aber er hat auch noch andere Bedenken. Die 7 Feuerfackeln vor dem Thron, meint er, können nicht ursprünglich sein, da sie im Widerspruch stehen zu 22, 5. Kürzere parentetische Erklärungen wie am Schluss von 4, 5 gehören überhaupt immer den Uebersetzern an, da das Original nur die wichtigsten Punkte der Weissagung nie den symbolischen Apparat erkläre und zwar in ganz anderer Form.

In c. 5 sollen nach X nur V. 1, die 4 ersten Worte von V. 2 und V. 7 ursprünglich, alles andere Zusatz des Redaktors sein. X zieht hier die volle Konsequenz aus V i s c h e r s Standpunkt. Erscheine im Original der Messias erst von seiner Geburt an (12, 5), so könne er nicht schon vorher als himmlisches Wesen auftreten und zwar in der Gestalt des Löwen sowenig als in der des Lammes. Der Redaktor sei es, der in den Versen 5, 6 das Lamm und den Löwen als Sinnbilder für die beiden Seiten im Wesen des Messias hereingebracht habe.

In c. 6 streicht X das Lamm in V. 1 und die auf das Lamm bezüglichen Worte in V. 16, aber auch die letzten Worte in V. 9: καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον, da dieselben nicht anders als christlich gedeutet werden können. Die Worte διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ seien falsche Uebersetzung von על דבר האלהים = um Gotteswillen und jene falsche Uebersetzung sei die Voraussetzung des folgenden Zusatzes.

Bezüglich der c. c. 7—9 stimmt X ganz mit Vischer überein.

Weyland sieht ebenfalls in den c. c. 4—9 ursprünglich jüdische Stücke, und zwar einen Bestandteil seiner jüdischen Quelle א.

Einen Zusatz zum ursprünglichen Text findet auch Weyland bereits in den letzten Worten von 4, 5.

Ganz besonders richtet aber auch er seine Kritik gegen c. 5. Den Löwen in 5, 5 weist er der Grundlage zu, ohne dass er sich dabei von dem gegen Vischer erhobenen Einwand von X getroffen fühlt, da er die Einheit der Apokalypse preisgiebt und c. 12 einer andern Quelle zuschreibt. Das Buch mit den 7 Siegeln müsse geöffnet werden. Wer sei dazu mehr befugt als der Löwe aus Judas Stamm? Dieser Bezeichnung liege einfach das hebräische Ariel zu Grunde, das sowohl Löwe Gottes als Feuerherd Gottes bedeute. In der Stelle Jes. 29, aus der das Buch mit den Siegeln stamme, sei auch von Ariel die Rede. Er komme da allerdings in der zuletzt angegebenen Bedeutung vor als Name von Jerusalem, dem Ort wo Gott sein Kriegsfeuer entzünde. Das ἐνίκησεν übersetzt Weyland wie Vischer mit »hat die Macht«. Die Hinzufügung von ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον schliesse die Uebersetzung »hat gesiegt«, »hat überwunden« aus und fordere geradezu die Uebersetzung des hebräischen גבר oder חוק stark sein, unerschrocken sein. Mit dem Bild des Löwen nun reime sich das des Lammes nicht zusammen. Das sei vom christlichen Redaktor zur Ergänzung des ursprünglichen Messiasbildes hinzugefügt. Viel von dem, was jetzt in den Versen 5, 6 ff. vom Lamm gesagt sei, habe ursprünglich in Quelle א wohl vom Löwen gegolten. Darum will Weyland in unmittelbarem Anschluss an V. 5 weiter lesen: καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἑστηκὼς ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά. Die folgende Erklärung der Augen hält er wie die in 4, 5 für einen Zusatz des Re-

daktors. Ursprünglich sei dann noch V. 7, während alles übrige in c. 5 auf die Rechnung des Redaktors gehe. Der letztere verrate sich in V. 8 durch die Erklärung am Schluss, die auf einem Missverständnis von 8, 3 beruhe. Bezüglich der Ausscheidung der Verse 11—14 adoptiert Weyland die von mir geltend gemachten Gründe.

In c. 6 streicht Weyland konsequenter Weise das ἀρνίον in V. 1 und hält gleich mir die letzten Worte von V. 16 für eine Interpolation, während er aus 6, 9 positiv den jüdischen Charakter des Stücks zu erweisen trachtet. Wenn man unter den Märtyrern Christen verstehe, sei es nicht zu erklären, wie dieselben »unter dem Altar« gedacht werden können. Dagegen sei dies sofort klar, wenn die Märtyrer die Verteidiger des jerusalemischen Tempels seien, die unter den Ruinen des zerbrochenen Altars begraben liegen. Bei der μαρτυρία ἣν εἶχον sei an nichts anderes zu denken als an die Bezeugung von Gottes Willen, an Gottes Vorschrift. So leiden die Seelen unter dem Altar, weil Gott es wolle.

In c. 7 hält Weyland die Verse 1—8 wie Vischer für ein evident jüdisches Stück. Dagegen hat er bezüglich der Verse 7, 9—17 eine besondere Meinung. Statt sie gleich mir und Vischer von 7, 1—8 zu trennen und als spätere Interpolation aufzufassen, hält er ihre Grundlage für ursprünglich und zwar wie die Verse 7, 1—8 für jüdisch. Die Verse beziehen sich nach Weyland ursprünglich nicht auf eine unzählbare Menge aus allen Völkern, Stämmen und Zungen, sondern auch auf die 144 000, von denen die Verse 7, 1—8 handeln. Die Worte καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, ὃν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν in 7, 9 seien interpoliert ebenso wie die Worte καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in V. 9, καὶ τῷ ἀρνίῳ in V. 10, καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου in V. 14 und τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου in V. 17.

Der Verfasser von Quelle א schildere in 7, 9—17 die

Zukunft der Auserwählten Israels. Die Versiegelung finde statt, damit (cf. V. 14) die 144 000 aus der grossen θλίψις gerettet würden. Es sei aber nicht richtig, wenn man sage, dass hier die grosse θλίψις als bereits erlebt vorgestellt werde. Man habe es nicht mit einer Anticipation sondern mit einer Prophezeiung zu thun.

Auch in die c. c. 8 und 9 habe der Redaktor mehrfach eingegriffen. Um dies zu verstehen, müsse man übrigens die mit der Vision von den 7 Trompeten-Engeln parallel laufende und nach ihrem Vorbild entworfene Vision von den 7 Schalen-Engeln in c. c. 15 und 16 zur Vergleichung heranziehen. Dabei sehe man, dass der Redaktor nicht allein seine Quellen mit Zusätzen versehen, sondern zum Teil auch beschnitten habe. Sätze, die ursprünglich in c. c. 8 und 9 gestanden haben müssen, habe er da, um zu kürzen, weggelassen und in c. c. 15 und 16 verwendet. Das zeige z. B. eine Vergleichung der Verse 16, 5—7 mit 8, 8. 9. Hinter diesen letzteren Versen müssen jene ursprünglich gefolgt sein. In 16, 5—7 nämlich spreche zunächst der Engel der Wasser und dieser sei kein anderer als einer von den 7 Engeln, die 8, 2 vor Gott stehen. Dann spreche in 16, 7 das θυσιαστήριον, von dem man nicht begreife, wie es auf einmal hierherkomme. Dagegen sei es in c. 8 an seinem Platze, wo in den Versen 3—5 fortwährend davon gesprochen werde (cf. auch 9—13). Weiter müsse man vergleichen 16, 9 mit 9, 20. 21. Die Worte καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας in 16, 9, die für den Zusammenhang von 16, 8 ff. (cf. 16, 11) viel zu allgemein lauten, hätten ursprünglich offenbar in 9, 20 zwischen den Worten ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις und οὐδὲ μετενόησαν gestanden. Besonders aber müsse man auf das Verhältnis zwischen 16, 12—16 und 9, 13 ff. achten. Beidemal sei der sechste Engel an der Reihe. An den ersteren Versen lasse sich noch erkennen, was in den letztern ursprünglich gestanden haben müsse. Zum Beweise dessen beruft sich

Weyland auf Iselin[1]) und die Schlüsse, die dieser aus einer Vergleichung von Apok. 9, 13 ff. mit einer Stelle aus dem 6. Kapitel einer syrischen Esra-Apokalypse[2]) und mit Apok. 16, 12 ff. gezogen hat. In jener Esraschrift c. VI haben wir eine Parallele[3]) zu Apok. 9, 14. Während nun in Apok. 9 von 4 Engeln die Rede ist, die am grossen Fluss Euphrat gebunden sind, spricht Esra von 4 solchen Königen. Die Könige bei Esra, meint nun Iselin, hätten einen viel bessern Sinn als die Engel der Apokalypse und darum glaubt er, dass auch hier »Könige« das Ursprüngliche sei, während »Engel« auf einem Versehen beruhe. Zu erklären sucht Iselin diese Veränderung dadurch, dass er die Apokalypse ursprünglich hebräisch bezw. aramäisch geschrieben sein und den späteren Uebersetzer das melakim in 9, 14 mit maleakim verwechseln lässt. Die Probe für die Richtigkeit seiner Annahme findet Iselin darin, dass in Apok. 16, 12 ebenfalls nicht von Engeln, sondern von Königen am Euphrat die Rede sei.

Der Vers 16, 16 soll ferner ebenfalls ursprünglich in c. 9 gestanden haben. In dem Stück 16, 12—16 ständen die Verse 13 und 14 ausser allem Zusammenhang. Sie seien ohne Zweifel wie noch andere Bestandteile von c. c. 15. 16 aus der Quelle ב herübergenommen. Vers 15 sei einer von den Sprüchen wie wir sie 14, 13 antreffen. Vers 16 aber stehe, obwohl scheinbar mit V. 14 zusammenhängend, völlig isoliert. Der Vers gehöre hinter 9, 16.

Auffallend findet es Weyland auch, dass in den

1) Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1887, I, p. 64.

2) Vgl. Ztschr. f. d. altt. Wiss. 1886, S. 193 ff.: Friedrich Bäthgen, Beschreibung der syr. Handschrift »Sachau 131« auf der Königl. Bibliothek zu Berlin.

3) Die Stelle lautet: Und ich sah eine Otter, welche von Osten kam und Gift spritzte sie auf alles Fleisch. Und sie stieg herauf zum Gebiet (des Landes) der Verheissung, und es war ein Beben auf der Erde und eine Stimme wurde gehört: Gelöst werden sollen diese 4 Könige, welche gefesselt sind am grossen Fluss Euphrat, sie, die ein Drittel der Menschen vernichten werden. Und sie wurden gelöst und es war ein grosses Toben.

c. c. 8 und 9 fortwährend von τὸ τρίτον die Rede sei und dass der Vers 9, 18 den Zusammenhang störe. Auch dies erkläre sich von den c. c. 15. 16 aus. Der Redaktor sei es gewesen, der überall τὸ τρίτον eingefügt und durch die Interpolation in 9, 18 getrachtet habe, auch durch die Plage in 9, 1—17 den dritten Teil der Menschen sterben zu lassen. Das habe er thun müssen, damit es für die in den c. c. 15. 16 beschriebenen Plagen nicht an Schlachtopfern fehle.

Aus 9, 11 endlich schliesst Weyland wie Vischer auf ein zu Grunde liegendes hebräisches Original, das ins Griechische übersetzt worden sei.

Während Pfleiderer in der Auffassung der c. c. 4—9 sich wesentlich an Vischer anschliesst, rechnen Sabatier und Schön dieselben zum christlichen Grundstock der Apokalypse, ohne zu irgend welchen Ausscheidungen einen Anlass zu finden.

Bei Spitta erscheint wenigstens der erste Teil der Kapitel 4—9 als Bestandteil der christlichen Urapokalypse, jedoch nicht ohne dass hier und da Interpolationen angenommen werden. Wenn wir Spitta's Ansicht über das Verhältnis von c. 4 zu den vorhergehenden Kapiteln und im Zusammenhang damit auch sein Urteil über die Verse 4, 1. 2 vorläufig ausser acht lassen, so erkennt er zunächst in den Schlussworten von 4, 5 und in den Anfangsworten von 4, 6 einen Zusatz des Redaktors. Der ursprüngliche Text habe gelautet: καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ. Nur bei diesem Text erkläre sich, wie der Redaktor in c. 15 zu der Vorstellung einer θάλασσα ὑαλίνη μεμιγμένη πυρὶ gekommen sei.

Erklärende Zusätze des Redaktors sieht Spitta sodann in c. 5 in den Worten οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν V. 6 und αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων V. 8. Ebenso gehe der nachhinkende Satz V. 10: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς auf Rechnung des

Redaktors. Neu ist, dass Spitta auch die Worte ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in V. 8 dem Redaktor zuweist. Diese Worte seien eine voreilige Ergänzung des Redaktors nach 4, 10, wodurch der ganze Gedanke schief werde. Denn erstens fallen sonst nicht die 4 Lebewesen, sondern nur die 24 Aeltesten nieder (cf. 4, 10; 5, 14 und dagegen 19, 4). Sodann passe die Geberde des Niederfallens nicht zu der Situation, wo die Aeltesten Zithern und Rauchschalen in den Händen hielten. Drittens trete die Geberde des Niederfallens in unserer Situation erst in V. 14 ein. Viertens werde durch das Dazwischentreten des auf die ζῶα und πρεσβύτεροι sich beziehenden ἔπεσαν auch der Satz ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων auf die Lebewesen mitbezogen, wodurch eine höchst wunderliche Vorstellung sich ergebe. Fallen nun die Worte ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου und dann selbstverständlich auch das καὶ zu Anfang von V. 9 fort, so werde es deutlich, dass unsere Verse das Gegenstück zu dem Lob der ζῶα und der πρεσβύτεροι in 4, 8—11 bilden. Daraus erkläre sich auch der Ausdruck ᾠδὴ καινή, der 14, 3 vom Redaktor gedankenlos wiederholt werde. Habe man gegen die Verse 11—14 geltend gemacht, dass das Niederfallen und Anbeten der Aeltesten in 5, 14 nur eine Wiederholung des bereits in 5, 8 Gesagten sei, so sei dieser Einwand durch den obigen Nachweis erledigt. Auch was sonst gegen die Verse 11—14 vorgebracht werde, sei nicht richtig. Sage man, der zweite und dritte Hymnus in 11—14 sei unmotiviert, so beachte man nicht, dass sich mit jedem neuen Lied der Kreis der Lobsingenden erweitere: zuerst die nächste Umgebung des Throns, dann die Unzahl der Engel, zuletzt jegliche Kreatur. Ueberdies stehe der zweite Hymnus schon durch den Ausdruck τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον in Beziehung zu der Vision und wenn in einem dritten Lied Gott und das Lamm gepriesen werde, so werde damit dieser grossartige Eingang passend abgerundet.

Das Lamm in c. 5 sei also ursprünglich. Der Umstand,

dass zu den vom Lamm handelnden Stellen Zusätze gemacht seien, verbürge, dass diese nicht selbst wieder christliche Zusätze zu einem jüdischen Original seien. Wenn zwischen 5, 5 und 5, 6 eine Differenz bestehe, so könne nur in Betreff des ersteren, nicht auch in Betreff des letzteren Verses die Frage sich erheben, ob er eine Interpolation aus späterer Zeit sei. Der Hinweis auf den Sieg Christi in 5, 5 komme ganz unvermittelt gerade so wie die Verheissungen für den νικῶν am Ende der 7 Sendschreiben. Da habe man es allemal mit Zusätzen zu thun. Die Vorstellungen ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα und ἡ ῥίζα Δαυείδ seien aber nicht bloss unvorbereitet sondern bleiben auch ohne Folgen, wie man ähnliches in den interpolierten Versen 1, 7. 8 und in den unechten Schlüssen der Sendschreiben finde. Wie die letzteren vielfach dem Vorstellungskreis der letzten Kapitel entnommen seien, so klinge denn auch das ἡ ῥίζα Δαυείδ in 5, 5 an 22, 16 an. Der Redaktor habe 5, 5 hinzugefügt, um eine scheinbare Lücke der Darstellung auszufüllen.

In c. 6 erkennt Spitta die bereits öfters erwähnte Interpolation in V. 16 an. Bei c. 7 giebt er die Differenz zwischen 7, 1—8 und 7, 9 ff. zu. Aber er will die Verse 7, 9 ff. nicht mit mir als universalistische Ergänzung zu 7, 1—8 auffassen. Wenn die Sache so läge, meint Spitta, dann hätte eine Ergänzung gegeben werden müssen, in der gesagt wäre, dass zu den 144 000 aus Israel noch eine unzählbare Menge aus allen Völkern hinzugekommen sei, um ebenfalls versiegelt zu werden. Unerklärlich dagegen bleibe es, dass die grosse Schar bereits im Zustand der Vollendung vorgestellt werde. Eine solche Scene könne als eine blosse Ergänzung zu 7, 1—8 nicht begriffen werden. Die Sache sei vielmehr die, dass in 7, 9—8, 1 sich c. 6 fortsetze, während die Verse 7, 1—8 erst nachträglich dazwischengeschoben seien. Die Verse 7, 9 ff. sind also nach Spitta ein originaler Bestandteil der christlichen Urapokalypse. Nur in 7, 9 meint Spitta seien die Worte: ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο wohl ein Zusatz des Re-

daktors, der dadurch eine deutlichere Beziehung des Stücks 7, 9—17 zu den eingeschobenen Versen 7, 1—8 habe schaffen wollen. Diese letzteren sollen auch nach Spitta einer jüdischen Quelle J[1] entnommen sein.

An dieses Ergebnis über c. 7 knüpft nun Spitta bei seiner Beurteilung der c. c. 8 und 9 an. Der Abschnitt 7, 1—8 setze das Eintreten von Plagen voraus, für welche die Gerechten versiegelt d. h. als zu Bewahrende bezeichnet werden sollen. Jene Plagen treten, nach ägyptischem Vorbild entworfen, die Gottlosen treffend, die Gerechten verschonend (9, 4 und 9, 20 f.) in 8, 6 ein und erhalten in 8, 2—5 eine Einleitung, wie sie ganz zu der Scene der Versiegelung passe. Schliesse sich so 8, 2—9, 21 eng mit 7, 1—8 zusammen, so treten beide Stücke aufs deutlichste den Visionen in c. 6 entgegen. Dort handle es sich nicht um Plagen, denen nur die Ungerechten verfallen, während die Gerechten verschont werden, sondern eher sei das Umgekehrte der Fall. In der 5. Siegelvision werde den um Rache schreienden Seelen der Gerechten zur Antwort gegeben, dass zunächst noch ihre Mitknechte gleiches Geschick erdulden müssen. Dem entspreche es, dass die Plagen in c. 6 nichts mit den ägyptischen Plagen zu thun haben, sondern sich eng anschliessen an die betreffenden Partieen der grossen eschatologischen Rede Jesu. Im Gegensatz zu 6, 13 setze ferner 8, 12 voraus, dass bisher am Himmel alles in Ordnung gewesen und erst bei dem Schall der 4. Posaune der 3. Teil der Sonne, des Monds und der Sterne verfinstert worden sei. Ueberhaupt sei in 6, 12—14 von einer solchen Weltumwälzung die Rede, dass die ganze Plagenreihe in c. c. 8 und 9 unvorstellbar werde. Die 7 Engel, die 8, 2 vor Gott stehen, finde man in der Himmelsbeschreibung c. 4 nicht. Statt dessen habe man da eine Parallelvorstellung in den 7 Feuerfackeln (4, 5), die vor dem Throne brennen. Die an Tob. 12, 15 sich anlehnende Vorstellung von den 7 Engeln, die in das Allerheiligste eintreten, weise überhaupt auf eine Anschauung vom Himmel

zurück, die mit derjenigen in c. 4, wo die Engel und Gerechten um den Thron Gottes versammelt seien, viel weniger verwandt sei als mit der Vorstellung von den 7 Himmeln (cf. Test. Levi c. 3). Ueberdies scheine in 8, 2 ein vollständiger Tempel im Himmel vorgestellt zu sein, wo die priesterlichen Personen von dem Brandopferaltar in goldener Kohlenpfanne das Feuer holen, dasselbe auf den goldenen Räucheraltar »vor Gott« bringen, um auf demselben das Rauchopfer auszuführen. Es sei klar, dass damit eine Scene geschaffen sei, welche sich mit der in c. c. 4. 5 absolut nicht vereinigen lasse. Die Cherube, der Regenbogen, die Feuerfackeln, das Krystallmeer weisen auf eine andere Situation als die des Allerheiligsten im Tempel hin. Und geradezu einander ausschliessend seien die Vorstellungen über das Räuchern in 5, 8 und 8, 3 f. Kapitel 4 und 8 befinden sich also in unlöslichem Widerspruch, wie denn die Abschnitte 7, 1—8 und 8, 2—9, 21 überhaupt sich den Kapiteln 1—6 als ein andersartiges Stück gegenüberstellen, während ihre Zusammengehörigkeit noch besonders an dem Verhältnis von 7, 1 zu 8, 7 und 9, 4 sowie an ihrem jüdischen Charakter sich zeige. Denn wenn 7, 1—8 den Eindruck mache, dass es sich dort um fromme Juden, nicht aber um Christen handle, so werde derselbe durch den Bericht über die Posaunenvision nur verstärkt. Es fehle dort das geringste Anzeichen, dass man es mit einem christlichen Schriftsteller zu thun habe. Alles sei rein und sehr radikal jüdisch. Man erhalte also den Eindruck, dass der Redaktor in die christliche Visionenreihe (der 7 Siegel) hinter der vorletzten eine neue andersartige Schrift eingeschoben habe und es entstehe nur die Frage, wo die 7. Siegelvision geblieben sei. Dass der Eingang dazu in 8, 1 vorliege, sei offenbar. Aber ebenso deutlich sei es, dass er dort vor die Posaunenvision nur durch den Redaktor hingestellt worden sei, der beflissen gewesen sei, J^1 und U (d. i. Urapokalypse) zu verknüpfen. Was den Inhalt der 7. Siegelvision angehe, so sei schon aus der

sechsten 6, 12—17 allerlei zu schliessen. Diese führe uns unmittelbar vor das Ende, dem die Seelen der gemordeten Gerechten sehnsüchtig entgegenharren. Dass vor dem Eintritt eines solchen Ereignisses im Himmel ein feierliches Schweigen eintrete (8, 1), sei begreiflich. Wenn sich nun der Abschnitt 7, 9—17, wie gezeigt, nicht als blosse Ergänzung des Redaktors zu 7, 1—8 begreifen lasse, so trage er das deutliche Kennzeichen an sich, der 7. Siegelvision zu entstammen. Er zeige sich nicht bloss dem Abschnitt c. c. 4—6 in mannigfacher Weise verwandt (die Erlösten aus allen Völkern 7, 9 wie 5, 9; die himmlische Scene ganz wie in c. c. 4 und 5: Gott auf dem Thron, das Lamm, die 4 ζῶα, die 24 Aeltesten, die Engel), sondern führe auch in ein Stadium der Entwicklung, das hinter die Eröffnung des 7. Siegels gehöre. Die Gerechten seien nicht mehr wie in 6, 9 unter dem Altar, und die Trübsal, welche nach 6, 11 noch über die andern Gerechten ergehen müsse, sei ganz zu Ende (cf. 7, 14). Es sei der Zustand völliger Seligkeit eingetreten, welcher das Ende dessen sei, was Jesus seinen Knechten über die zukünftigen Dinge offenbare.

Dass der Abschnitt 7, 9—8, 1 die 7. Siegelvision vollständig darbiete, könne nicht gesagt werden. Vielleicht dass die in c. 7 nicht enthaltenen Stücke der Vision an einer anderen Stelle unseres Buchs bewahrt seien.

In den Kapiteln 8 und 9 soll sich nun aber nach Spitta auch noch die Hand des Redaktors, der den Abschnitt aus J^1 (7, 1—8; 8, 2—9, 21) mit dem aus U (7, 9—8, 1) zusammengesetzt habe, bemerkbar machen. In 7, 1—8; 8, 2—9, 21 sei ursprünglich vielleicht gar nicht von einem himmlischen Tempel, sondern nur vom irdischen die Rede gewesen. Der Redaktor habe von U (c. 4—6; 7, 9—17) aus jene Vorstellung in c. 8 hereingebracht d. h. die Aeusserungen über den Tempel in J^1 so verstanden, und speziell in 8, 3 θρόνου aus θεοῦ gemacht (cf. Apok. 9, 13; Lev. 16, 12 etc.). Ferner ist nach Spitta 9, 12 ebenso wie später 11, 14 eine Bemerkung des Redaktors, sofern sie aus

der Unmittelbarkeit des Berichts heraustretend sich durch ihren objektiven Charakter in die Reihe der ergänzenden und erklärenden Zusätze stelle.

Weiter nimmt Spitta Anstoss an den τέσσαρες ἄγγελοι in 9, 14. 15. Es fehle an jeder Bemerkung über das Verhältnis dieser 4 Engel zu den folgenden Rossescharen. Auf Engel passe auch die Vorstellung des Gebundenseins am Euphrat und des Gelöstwerdens nicht. Ursprünglich sei wohl nicht von ἄγγελοι sondern von ἀγέλαι die Rede gewesen. Später sei irgend ein fremdes Element in den Text gedrungen, wodurch aus den ἀγέλαι die 4 Zeiten-Engel geworden seien. Von c. 10 aus lasse sich das noch mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen. Die Worte χρόνος οὐκέτι ἔσται in dem Engelsschwur 10, 6 f. bedeuten nach Spitta, dass der in Jahre, Monate, Tage u. s. w. sich gliedernde Zeitverlauf nicht mehr sein werde. Nun weise in 10, 1 das auffallende, unmotivierte ἄλλον vor ἄγγελον ἰσχυρὸν daraufhin, dass vorher eine Bemerkung ausgefallen sei, welche über einen resp. mehrere Engel berichtet habe. Da sei nun zu vermuten, dass vor 10, 1 vielleicht in der Art von 7, 1 über das Erscheinen der 4 Engel berichtet gewesen sei, welche zum Dienst bezüglich der Stunde, Tage, Monate und Jahre von Gott bestimmt gewesen seien. Der Redaktor habe nicht erkannt, dass damit ein Moment eintrete, an das im folgenden wieder angeknüpft werde. Statt dessen habe er hier eine Beziehung zur 6. Posaune gefunden, wo der Text, in dem man statt ἀγέλας fälschlicherweise ἀγγέλους gelesen habe, folgenden Wortlaut gehabt habe: λῦσον τοὺς ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ καὶ ἐλύθησαν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων. Aus Kombination dessen, was vor 10, 1 über die Zeitenengel gesagt gewesen sei, mit dem vom Redaktor vorgefundenen Text von 9, 14 f. sei der gegenwärtige Text entstanden. Die Worte in V. 14: λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα seien einer der bekannten ergänzenden Zusätze des Redaktors. Dass dieser einen

von den Posaunen-Engeln, noch ehe die Posaunenstösse zu Ende seien, nach dem Euphrat gehen lasse, um Rossescharen loszubinden, sei eine sehr ungeschickte Störung der Einheitlichkeit des visionären Bilds.

Falls die soeben vorgetragene Hypothese richtig sei, sehe man, dass der Redaktor nicht bloss die an die heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtete christliche Urapokalypse, sondern auch die mit c. 7 beginnende Schrift jüdischer Herkunft nicht hebräisch sondern griechisch vorgefunden habe.

Schmidt's Ansicht über die Kapitel 4—9 ist eine Verbindung derjenigen von Vischer und X auf der einen und von Spitta auf der anderen Seite. In den c. c. 4—6 sieht er Bestandteile einer ursprünglich jüdischen Schrift, die er das Siegelbuch nennt. Davon unterscheidet er als zweites besonderes Fragment die Posaunenvision in c. c. 8 und 9 (doch wohl auch 7, 1—8?). Durch den christlichen Redaktor seien beide Stücke harmonisiert, doch so, dass man die ursprüngliche Gestalt von c. c. 4 und 5 nicht mehr mit Sicherheit feststellen könne. Als christliche Zusätze bezeichnet übrigens auch Schmidt die Verse 5, 9—14; 7, 9—16 und die auf Uebersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische weisenden Worte in 9, 11.

Erbes sieht gleich mir in den c. c. 4—9 Bestandteile einer christlichen Apokalypse, nur dass er zu derselben wie Spitta schon die Hauptmasse der drei ersten Kapitel rechnet. Dass er diese Apokalypse ins Jahr 62 setzt, hat seinen Grund wesentlich darin, dass er meine weiter unten noch zu besprechende Deutung von 6, 2 adoptiert. Aus dem Text wird durch Erbes nur wenig ausgeschieden. Zunächst nach meinem Vorgang die Verse 5, 11—14, die in c. 15 ursprünglich ihre Stelle gehabt haben sollen. Eigentümlich ist sein Versuch, die Schwierigkeiten in c. 7 zu lösen. Auch Erbes kann die 144 000 Versiegelten aus allen Stämmen Israel und die unzählbare Menge aus allen Völkern in c. 7 nicht miteinander verei-

nigen. Aber er will darum nicht die Verse 7, 9—17 oder die Verse 7, 1—8 als späteren Einschub entfernt wissen, vielmehr nur die Verse 7, 4—8 und 7, 13—17. Die namentliche Anführung der 12 Stämme in 7, 4—8 stehe offenbar im engsten Zusammenhang damit, dass 21, 12 nach dem Vorbild des Ezechiel (48, 3) auf den 12 Thoren des neuen Jerusalem die Namen der 12 Stämme der Söhne Israel stehen. Die Namen selbst lasse hier der Apokalyptiker weg, nachdem er bereits in 7, 5 ff. die Gelegenheit, sie anzubringen, wahrgenommen habe. Beachte man noch, dass einerseits Israel der Hauptmasse nach noch in c. 11 als verstockt erscheine und also in c. 7 noch nicht so viele Tausende als ἀπαρχή hergeben könne, nehme man dazu, dass die 144 000 in c. 14 allen Völkern entstammen und gar nicht — es fehle der bestimmte Artikel — als solche eingeführt werden, die schon längst aus c. 7 bekannt seien, so sehe man sich gezwungen zu dem Schluss, dass eben der spätere Ueberarbeiter, dem die nähere Beschreibung des neuen Jerusalems sowie eine besondere Bevorzugung Israels zuzuschreiben sei, die 14, 1 vorgefundene ἀπαρχή von 144 000 nunmehr in c. 7 auf die 12 Stämme Israels zurückgeführt und dementsprechend das alte Gefüge interpolierend jenen Widerspruch hereingebracht habe. Die Wendung »ich hörte die Zahl« habe er einfach aus 9, 16, die Zahl der Versiegelten selbst aus 14, 1 genommen. Indem er aber so die Zahl der Versiegelten auf Israel besonders bezogen habe, habe er in Bezug auf die nunmehr davon unterschiedene grosse Zahl (der ursprünglich Versiegelten) aus allen Völkern die Frage in 7, 13 stellen müssen: »Wer sind diese und woher sind sie gekommen?«

c. Untersuchung.

Bei der Untersuchung der c. c. 4—9 setzen wir mit unserer Kritik ein bei c. 6. Da haben wir von Anfang an und zuerst geltend gemacht, dass in 6, 16 die Worte καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου als nachträglicher Zusatz gestri-

chen werden müssen, nicht bloss weil die offenbar ältere Lesart αὐτοῦ statt αὐτῶν in V. 17 darauf weist, sondern auch weil von der ὀργή des Lamms in V. 16 nicht wohl die Rede sein kann, ehe in V. 17 von der ὀργή Gottes gesprochen wird. Das doppelte ὀργή ist überhaupt störend und die ὀργὴ τοῦ ἀρνίου ist um so weniger an ihrem Platz, als das Lamm, wie wir sehen werden, in den mit c. 6 ursprünglich zusammengehörigen Stücken eine Gott gegenüber verhältnismässig untergeordnete Rolle spielt, indem es zunächst das Buch mit den Siegeln zu öffnen hat, dann vor dem Endgericht zum Schutz der Seinigen auf dem Berg Zion erscheint und schliesslich mit den Gläubigen definitiv sich vereinigt. Die Streichung der genannten Worte hat man denn auch fast allgemein gebilligt. Während wir nun aber annahmen und annehmen, dass die Interpolation einer gesteigerten christologischen Vorstellung entspringe, welche das Lamm zur Seite Gottes an allen Akten der göttlichen Weltregierung unmittelbar beteiligt erscheinen lassen möchte, haben Vischer und andere die Sache so erklären zu müssen geglaubt, dass hier eine jüdische Grundlage christianisiert werden solle. Mit welchem Recht? In 6, 1 haben wir doch auch das Lamm und da lässt es sich offenbar nicht eben so einfach streichen als in 6, 16. Doch können wir ja vorläufig zugeben, dass das Lamm, nachdem es in 6, 16 gestrichen werden musste, auch in 6, 1 nicht mehr über allen Zweifel erhaben ist. Aber auch dann ist c. 6 immer noch kein jüdisches Stück. Dieser Annahme steht stets 6, 9 als grosses Hindernis im Wege. Nach Eröffnung des 5. Siegels sieht der Apokalyptiker die Seelen derer, die wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet sind, unter dem Altar und hört sie zu Gott rufen, wie lange er noch säumen wolle, ihr Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen. Wer sind die ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον του θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον? Unter all den Gründen mit denen Vischer den jüdischen Charakter der Stelle hat

beweisen wollen, vermissen wir etwas, was freilich die Hauptsache ist, die Antwort auf die Frage, was denn unter der Voraussetzung, dass die ἐσφαγμένοι Juden sind, die Worte καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον neben den Worten διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ bedeuten. Die betreffenden Subjekte haben oder hatten die μαρτυρία als etwas ihnen Gegebenes geradeso, wie der λόγος τοῦ θεοῦ ihnen gegeben ist. Was ist nun die μαρτυρία neben und im Unterschied von dem λόγος τοῦ θεοῦ? Das ist bei Juden ganz unerklärbar. Dagegen erklärt es sich bei Christen als die μαρτυρία, welche Jesus gebracht, in Lehre, Leben und Sterben abgelegt hat und welche als besondere Offenbarung zu der im alttestamentlichen Gotteswort enthaltenen hinzutritt. Wenn in andern Stellen der Apokalypse der Begriff μαρτυρία in Verbindung mit Ἰησοῦ erscheint, so ist das kein Beweis dafür, dass der Ueberarbeiter den Begriff μαρτυρία durch den Zusatz Ἰησοῦ erst christianisieren musste, sondern es ist das nur ein Beweis dafür, dass das in seinen Augen die einzig richtige und mögliche Deutung des Ausdrucks ist. Hätte er eine andere Deutung für möglich gehalten, so hätte er Ἰησοῦ notwendigerweise auch hinter dem μαρτυρία in 6, 9 einfügen müssen. Dies aber hat er nicht gethan, weil er es nicht für absolut nötig hielt.

Dass das Rachegeschrei der Märtyrer dem Gebot Jesu: Liebet eure Feinde etc. wenig entspreche, ist kein ernsthafter Beweis gegen den christlichen Ursprung der Vision. Wie lange finden wir noch in der christlichen Kirche ähnliche Gedanken und Erwartungen! Genuin christlich ist der Inhalt der Vision allerdings nicht, da er im Henochbuch sein Vorbild hat. Aber das hat ja in der ältesten Christenheit ein geradezu kanonisches Ansehen genossen. Und finden wir nicht wesentlich dasselbe Bild in den Reden Jesu verwertet, wenn es Luk. 11, 49 heisst: »Darum hat auch die Weisheit Gottes gesagt: ich werde zu ihnen senden Propheten und Apostel und sie werden von ihnen töten und verfolgen, auf dass heimgefordert werde das

Blut aller Propheten, das vergossen ist von Grundlegung der Welt bis auf dieses Geschlecht, von dem Blut Abels bis zum Blut Zacharias, der umkam zwischen dem Altar und dem Gebäude«?

Auch der Hauptgrund Vischer's ist nicht stichhaltig. Ob der Erschlagenen viele oder wenige sind, darüber ist in 6, 9 ff. gar nichts gesagt. Es ist nur von einer unbestimmten Zahl von Gemordeten die Rede und weiter davon, dass es auch noch einer Anzahl ihrer Brüder — durchaus nicht allen — bestimmt sei, gemordet zu werden, ehe der Tag der Rache anbricht. Wenn man, um das Gesagte auf Christen beziehen zu können, in die trajanische oder nachtrajanische Verfolgungszeit der Kirche hinuntergehen müsste, so wäre das noch kein Beweis gegen den christlichen Ursprung von 6, 9 ff. Man müsste eben den Versuch machen. Aber das ist gar nicht nötig. Das älteste Christentum bietet Märtyrer genug. Da haben wir Stephanus, den Apostel Jakobus, Jakobus den Bruder des Herrn. Und zugleich mit diesen Personen werden noch andere Christen den Märtyrertod gestorben sein, deren Namen uns nicht mehr ausdrücklich überliefert sind [1]). So wird es also bis zum Tod des Jakobus des Bruders des Herrn eine nicht unansehnliche Zahl von christlichen Märtyrern in Palästina gegeben haben, so dass es nicht unbedingt nötig erscheint, bei den Seelen der Hingeschlachteten in 6, 9 auch noch an die Opfer der Neronischen Verfolgung zu denken. Dies scheint um so weniger geboten zu sein, als es sich fragt, ob der Verfasser zwischen den christlichen Märtyrern, an die er jedenfalls denkt, und denen, die in vorchristlicher Zeit für die gerechte Sache gestorben sind, überhaupt eine Grenze zieht und sie nicht einfach zusammennimmt. Diese Auffassung wird durch die Beziehung unserer Stelle zum Henochbuch und durch ihre Verwandtschaft mit jenem Worte Jesu nahe-

1) cf. Act. 8, 1; 9, 1; 22, 4; 12, 1; Josephus, Antiq. XX, 9, 1. Die letztere Stelle erscheint mir durchaus unverdächtig.

gelegt und der Text selbst begünstigt diese Deutung. Es ist in demselben nicht einfach und unzweideutig von einer sich völlig gleichartigen Kategorie von Märtyrern die Rede, sondern man kann darin zwei Klassen unterscheiden, solche, die wegen des Wortes Gottes, das sie hatten und an dem sie fest hielten, getötet wurden und solche, die wegen des Zeugnisses oder wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten und festhielten, Märtyrer geworden waren. Es ist für das älteste Christentum ein geradezu selbstverständlicher Gedanke, dass es seine eigenen Märtyrer als die Nachfolger der Märtyrer des alten Bundes betrachtet und sie mit ihnen zur Einheit zusammenschliesst. Die Reihe Abel-Zacharias setzt sich in den christlichen Glaubensopfern fort, wie überhaupt das christliche Israel die wahre Fortsetzung der alttestamentlichen Gottesgemeinde ist. Noch bei Hermas und Ignatius finden wir solche Gedanken (cf. Herm. Sim. IX, 15; Ign. Philad. 9). Dass bei dieser Auffassung der Stelle keine Schwierigkeit mehr darin gefunden werden kann, dass die Märtyrer ihr Blut zu rächen fordern »an den Bewohnern der Erde«, ist wohl einleuchtend.

Die Stelle 6, 9 ff. ist also christlichen Ursprungs und Charakters und daran ändern auch die von anderer Seite geltend gemachten Einwände nichts. Wenn Weyland Vischer zu Hilfe kommen will mit dem Gedanken, dass die Märtyrer die Verteidiger des Jerusalemischen Tempels seien, die unter den Ruinen des zerbrochenen Altars begraben liegen, so ist diese Vermutung nicht schwer zu widerlegen. Erstens ist von einem zerstörten Altar an unserer Stelle gar keine Rede. Der Altar wird als unversehrt gedacht. Sodann aber ist im Text nicht das Mindeste davon angedeutet, dass wir es mit dem Altar im Tempel zu Jerusalem und mit den Verteidigern dieses Tempels zu thun haben. Endlich lässt sich die ganze Vorstellung von den Seelen, die unter dem Altar sind und da warten müssen, vom Jerusalemischen Altar aus gar nicht erklären. Dass auf dem Brandopferaltar des Tempels zu

Jerusalem die Opfertiere geschlachtet wurden und dass ihr Blut, in dem nach hebräischer Anschauung die Seele sitzt, an den Fuss des Altars gegossen wurde, diese Verhältnisse liegen allerdings ohne Zweifel jener Vorstellung zu Grunde. Allein von diesen Verhältnissen wird in unserer Stelle nur übertragener Weise Gebrauch gemacht. Statt von den Opfertieren und ihrem Blut ist von den Seelen der Märtyrer die Rede, die sich Gott geopfert haben, und so wird denn auch der Altar nicht der zerbrochene des zerstörten Jerusalemischen Tempels sein sondern ein anderer, der Altar Gottes im Himmel. Das »unter dem Altar« bedeutet den Ort, wo die Seelen der Märtyrer warten müssen, bis sie nach dem Endgericht zur vollen Herrlichkeit gelangen, während sie zunächst nur mit einem weissen Kleide, das ihnen den Anteil an der künftigen Herrlichkeit verbürgt, ausgezeichnet werden. Wir haben es hier also zu thun mit dem Ort des Zwischenzustandes, wo nach gewöhnlicher jüdischer Vorstellung die Gerechten getrennt von den Ungerechten in vorläufiger Seligkeit der Vollendung der Dinge entgegenharren. Dieser Ort des Zwischenzustands lässt sich doch kaum unter dem Altar des zerstörten Jerusalemischen Tempels vorstellen. Da bietet doch nur der Altar Gottes im Himmel die genügende Erklärung. Und auf diesen Altar Gottes im Himmel weist denn auch die Thatsache, dass der Ruf der Seelen nicht nur im Himmel sofort vernommen, sondern dass ihnen hier auch sofort Antwort gegeben und ihre Ungeduld durch Mitteilung von weissen Gewändern vorläufig beschwichtigt wird.

Die Weyland'sche Erklärung des διὰ μαρτυρίαν ἣν εἶχον im Sinn von »weil Gott es will« befriedigt in keiner Weise. Nicht bloss sollte man, wenn dies der Sinn wäre, statt διὰ κατὰ erwarten, es ist bei dieser Auffassung auch nicht zu verstehen, warum zuvor vom λόγος τοῦ θεοῦ die Rede ist und die μαρτυρία noch daneben steht. X ist einsichtig genug, um anzuerkennen, dass die Worte διὰ τὴν

μαρτυρίαν ἣν εἶχον nur christlich d. h. unter Beziehung auf das Zeugnis Christi sich erklären lassen. Aber die Worte darum zu streichen, ist ein reiner Gewaltakt. Würden die Worte vom Bearbeiter stammen, so würde derselbe doch wie sonst Ἰησοῦ hinter μαρτυρία hinzugefügt haben. Dass dies nicht der Fall ist, bürgt für die Ursprünglichkeit der Worte. Die weitere Meinung, dass die Worte διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ eine missverstandene Uebersetzung seien von על דבר האלהים = um Gottes willen ist eine unbeweisbare und unwahrscheinliche Sache.

Kapitel 6 behält also seinen christlichen Charakter trotz der Interpolation in 6, 16. Diese dient nicht dazu einem ursprünglich jüdischen Text einen christlichen Stempel aufzudrücken, sondern entspringt der gesteigerten christologischen Vorstellung eines späteren Bearbeiters der von Hause aus christlichen Vorlage. Ist aber c. 6 christlich, dann fehlt auch jeder Grund, um das Lamm in 6, 1 zu streichen.

Wie stehts nun weiter mit c. 7?

Auch hier halten wir an der von uns zuerst ausgesprochenen Ansicht, dass die Verse 7, 9—17 nur ein nachträglicher Zusatz zu 7, 1—8 seien, in erster Linie fest. Wenn nach 6, 9 ff. die Seelen derer, welche wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet sind, noch unter dem Alter sich befinden, also noch nicht zur vollen Herrlichkeit eingegangen sind, sondern noch eine Zeit lang warten müssen, bis sie dahin kommen, wenn ferner noch 7, 3 ff. die Knechte Gottes auf Erden erst ausgesondert und durch Versiegelung gegen die Bedrängnisse der bevorstehenden grossen θλίψις gesichert werden müssen, wenn endlich die Zahl der Versiegelten oder der Knechte Gottes nur 144,000 beträgt und alle als aus den 12 Stämmen Israels kommend bezeichnet werden, so kann ein und derselbe Apokalyptiker nicht im selben Moment eine unzählbare Menge, welche aus allen Völkern und Geschlechtern kommt und die grosse

ϑλίψις bereits überstanden hat, im Himmel vor Gott und dem Lamm stehen sehen. Uns scheinen die Verse 7, 9—17 sich nur begreifen zu lassen als Zusatz eines Späteren, dem es nicht genügte, dass in 7, 1—8 nur von 144,000 Versiegelten und zudem nur von Leuten aus den 12 Stämmen Israel die Rede ist. Zu seiner Zeit waren die Christen bereits eine Menge geworden, die Niemand zählen konnte und die zudem zum geringsten Teil aus Israel stammte, sondern vielmehr aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen d. h. vorwiegend aus den Heiden sich sammelte. Diesen Verhältnissen glaubte der spätere Bearbeiter der Apokalypse durch Hinzufügung der Verse 7, 9—17 gerecht werden zu müssen. Und wie wir bei der Interpolation in 6, 16 gesehen haben, dass sie gemacht ist, um dem Lamm die wesentliche Gleichstellung mit Gott zu geben, so sehen wir auch in der Interpolation 7, 9—17 das Lamm Gott unmittelbar zur Seite gesetzt, so dass wir beide Interpolationen wohl auf eine Hand zurückführen dürfen.

Weizsäcker hat ebenso Unrecht, wenn er die Verse 7, 1—8 und 7, 9—17 mit einander meint zusammen reimen zu können, als wenn er das ganze Kapitel 7 als ein nicht zur Grundlage der Apokalypse gehöriges Stück meint auffassen zu müssen. Die Verse 7, 1—8 jedenfalls gehören noch zum sechsten Siegel und zwar sind sie ein notwendiger Bestandteil davon. Die 4 ersten Siegel bringen nur Vorzeichen des Endes, Ereignisse, die sozusagen dem gewöhnlichen Weltlauf noch angehören, das Mass desselben nicht überschreiten und nur, sofern sie den Zustand der Welt als recht schlimm und bedenklich erscheinen lassen, als vorläufige Signale des nahenden Endes gelten können. Das fünfte Siegel zeigt dann den Grund und die Notwendigkeit des baldigen göttlichen Strafgerichts. Darauf beschreibt das 6. Siegel den Anbruch und die Einleitung des göttlichen Zorntags selbst. Dabei muss notwendig eine Scheidung eintreten. Der Moment, der

für die Ungläubigen als die Eröffnung des göttlichen Strafgerichts furchtbar zum Bewusstsein kommt, kann für die Gläubigen nicht unmittelbar dieselbe Bedeutung haben. Ihnen muss vielmehr jetzt im Gegensatz dazu ihre Rettung angekündigt und garantiert werden. Daher die zwei scheinbar abrupt nebeneinandergestellten Bilder innerhalb des 6. Siegels. Während der Apokalyptiker auf der einen Seite die Ungläubigen unter den eintretenden furchtbaren Naturereignissen den Schrecken des nahenden Gerichts empfinden lässt, lässt er auf der andern Seite die Knechte Gottes versiegelt und damit gegen alle kommenden Bedrängnisse geschützt werden. Und wenn diese zweite Szene eingeleitet wird durch die Erscheinung der 4 Engel an den 4 Enden der Erde, welche die 4 Winde halten und die Weisung bekommen, ihre verderblichen Kräfte vorläufig nicht auszuspielen, so dient das nur dazu, um im Gegensatz zum ersten Bild das zweite augenscheinlich zu einem Bild der Ruhe und des Friedens, der Bewahrung und Rettung zu machen.

Gegen W e i z s ä c k e r s Versuch, das Nebeneinander von 7, 1—8 und 7, 9—17 zu erklären, möchten wir das Folgende bemerken.

Wer mit solcher Begeisterung wie der Verfasser von 7, 9—17 aufsieht zu der unzählbaren aus allen Völkern stammenden Menge der Ueberwinder im Himmel und sie würdig findet der Stellung vor Gottes Thron, der kann kein fleischesstolzer Judenchrist sein für den die eigentlichen Knechte Gottes aus den 12 Stämmen Israels kommen und der nur notgedrungen das Heidenchristentum anerkennt, vielmehr muss das ein Mann sein, für den die Kluft zwischen Juden- und Heidenchristentum gänzlich gefallen ist. Und derjenige, der diese Ueberwinder eine grosse Menge nennt, die Niemand zählen kann, aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen, der kann dabei nicht bloss an die Opfer der Neronischen Verfolgung denken, der muss vielmehr einer mehr vorgeschrittenen

Zeit der Ausbreitung und Entwicklung des Christentums angehört haben. Es bleibt darum dabei: Die Verse 7, 9—17 können nicht vom gleichen Verfasser stammen wie die Verse 7, 1—8, sie sind erst später als Ergänzung zu diesen hinzugefügt worden.

Dies anzuerkennen, aber mit Vischer zu meinen, dass die Verse 7, 9—17 die christliche Ergänzung zu dem von Hause aus jüdischen Stück 7, 1—8 seien, ist nun aber ebenfalls verkehrt.

Wenn bei der Deutung der Verse 7, 1—8 nur die beiden Möglichkeiten beständen, dass man die 144,000 Versiegelten aus den 12 Stämmen Israel entweder auf das eigentliche Israel, auf die Juden im Unterschied von den Christen oder aber auf das Israel κατὰ πνεῦμα, auf die aus Juden und Heiden zusammengesetzte christliche Gemeinde deuten müsste, dann würde ich mich sofort mit Vischer für die erstere Annahme entscheiden. Die 144,000 sind, wie besonders die Thatsache beweist, dass die 12 Stämme alle einzeln mit Namen angeführt werden, Angehörige des Volkes Israel. Wäre das Israel κατὰ πνεῦμα in dem genannten Sinne gemeint, dann müsste doch irgendwie angedeutet sein, dass die Auswahl aus Juden und Heiden geschieht. Die Frage ist nun aber: warum werden die 144,000 von der grossen Masse des Volkes Israel als die »Knechte Gottes« unterschieden? Ist damit einfach der fromme und gerechte Teil des jüdischen Volkes gemeint und hat der Verfasser, der dann natürlich ebenfalls als Jude zu denken ist, die grosse Mehrzahl seiner Volksgenossen für so gottlos gehalten, dass nur 144,000 als Knechte Gottes auf Rettung im Gericht hoffen können, während die grosse Masse des Volks mit den Heiden den göttlichen Strafen verfällt? Ein solches Urteil lässt sich von einem gewöhnlichen Juden aus der Zeit kurz vor oder nach der Erscheinung Christi nach unserem Dafürhalten nicht verstehen. Das jüdische Volk jener Tage hat nach gewöhnlichen jüdischen Begriffen seinem Gott treu gedient

und keinen Anlass zu einem solchen einer Verwerfung des Volkes nahezu gleichkommenden Urteil gegeben. Ein gewöhnlicher Jude jener Zeit kann über sein Volk nicht so den Stab gebrochen haben, weil von seinem Standpunkt aus ein genügender Grund dafür nicht zu erkennen ist.

Die Juden jener Tage haben gewiss ganz andere Erwartungen gehabt. Dagegen erklärt sich die Sache sofort, wenn wir annehmen, dass der Verfasser der Verse 7, 1—8 ein Judenchrist war, der eben in dem an den Messias Jesus gläubigen Teil des jüdischen Volks die eigentlichen Knechte Gottes sah. Und wie will man denn das Recht dieser Deutung bestreiten? Hat nicht Jesus selbst den Vorzug der Juden als der Kinder vor den Heiden anerkannt und erklärt, dass er nur gesandt sei zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel [1]), hat er nicht seinen Aposteln geboten, sich bei ihrer Mission innerhalb der Grenzen des jüdischen Landes oder Volkes zu halten [2]), hat er ihnen nicht als ihre zukünftige Bestimmung eröffnet, dass sie richten sollen über die 12 Stämme Israel [3])? Ja gewiss, das Evangelium Jesu war ein Menschheitsevangelium, ein Evangelium, das in seinen sittlichen Bedingungen die universalistische Tendenz ganz konsequent in sich trug, das aber zunächst eben doch für einen partikularistisch beschränkten Kreis bestimmt war, für einen Kreis, den die Schrift Alten Testaments selbst anzuweisen schien und über den hinauszugehen gerade die ältesten Schüler des Herrn ihrem religiösen und geistigen Horizont nach wie der Anweisung des Herrn selbst entsprechend sich nicht berufen fühlten. Hat es auch schon in sehr früher Zeit Heidenchristen gegeben, so haben doch die Judenchristen diese Heidenchristen, sofern sie nicht zugleich durch die Beschneidung sich dem Volk Israel einverleiben liessen, nicht als ebenbürtig anerkannt, sondern sie wenn überhaupt nur nebenbei ankom-

1) Mrc. 7, 22—30 und Matth. 15, 21—28.

2) Matth. 10, 5.

3) Matth. 19, 28.

men lassen wie die Juden die σεβόμενοι ankommen liessen, während sie sich selbst als Israel von ihnen unterschieden und für sich einen Vorzug, eine Ausnahmestellung beanspruchten, die gerade beim Gericht sich praktisch bewähren sollte[1]). Nimmt man an, ein solcher Judenchrist habe das Stück 7, 1—8 geschrieben, dann wird dasselbe sofort klar und verständlich. Man weiss dann sofort, welches Massstabes sich der Verfasser bei der Scheidungslinie bedient, die er durch Israel zieht, und ebenso erklärt sich dann sofort, weshalb er nur eine so kleine Zahl von Knechten Gottes unter seinem Volke findet.

Wirft Vischer ein, dass die 144,000 Versiegelten in 7, 1—8 mit keinem Wort als Christen charakterisiert werden, so entgegnen wir, dass auch kein Wort dagegen spricht. Und kann man es denn überhaupt wunderbar finden, dass die Verse 7, 1—8 für sich allein nicht ausdrücklich und direkt sagen, dass die Versiegelten Christen sind? Indirekt wird es ja, wie wir gezeigt zu haben meinen, deutlich genug angedeutet. Seinen vollen Sinn und seine volle Bedeutung bekommt das Stück 7, 1—8 natürlich erst durch den Zusammenhang, in den es gehört, und dieser Zusammenhang ist nach unserer Ansicht ein zweifellos christlicher. Wir können uns in dieser Beziehung vorläufig damit begnügen, auf c. 6 zu verweisen, mit dem, wie wir zeigten, die Verse 7, 1—8 eng zusammenhängen, und das, wie wir ebenfalls gezeigt zu haben meinen, entschieden christlichen Ursprungs und Charakters ist.

Unmöglich erscheint es uns nun natürlich auch mit Spitta die Verse 7, 9—17 als ursprünglich und die Verse 7, 1—8 als Zusatz aufzufassen. Wir können uns, was die behauptete Disharmonie zwischen c. 6 und den Versen 7, 1—8 betrifft, auf unsere gegen Weizsäcker gerichteten Bemerkungen berufen und gegenüber der Beurteilung

1) Der Römerbrief z. B. — welches seine Komposition und sein Ursprung sein mag — ist für diesen Stand der Dinge der schlagende Beweis. Zu den 12 Stämmen in Apok. 7, 1—8 vgl. auch Act. 26, 7.

der Verse 7, 1—8 als eines von Haus aus jüdischen Stücks auf das, was wir gegen Vischer vorgebracht haben.

Wir hätten uns hier also nur noch gegen die Behauptung zu wenden, dass die Verse 7, 9—17 bezw. 8, 1 sich ursprünglich unmittelbar angeschlossen hätten an c. 6. Wenn man den Gang der apokalyptischen Entwicklung von 4, 1 an bis zum Schluss von c. 6 überblickt, so muss die Meinung Spittas als völlig unhaltbar erscheinen. Wenn bei Eröffnung des 5. Siegels die Seelen der Märtyrer noch unter dem Alter also noch nicht vor dem Throne Gottes sich befinden, wenn wir dann nach Eröffnung des 6. Siegels den grossen Zorntag Gottes anbrechen und unter den furchtbaren Erscheinungen, die denselben einleiten, die Könige der Erde etc. voll Schrecken sich flüchten und verbergen sehen, so hat im Anschluss daran eine Vision, die uns eine unzählige Menge von Ueberwindern im Himmel vor dem Thron Gottes zeigt, keinen Sinn. Man muss ein Gesicht erwarten, das uns zeigt, was beim Anbruch des grossen Zorntags mit den Gläubigen auf Erden geschieht. Wir wünschen zu wissen, ob diese ebenso wie die Ungläubigen den Schrecken und Plagen des göttlichen Zorngerichts ausgesetzt sein sollen. Dieser Erwartung entspricht genau die Vision in 7, 1—8, nicht aber die in 7, 9—17, die sich allein als Versuch einer Ergänzung zu 7, 1—8 erklärt. Es wäre doch merkwürdig, wenn gerade das unpassende Stück (7, 9—17) ursprünglich und das passende (7, 1—8) aus einer andern Quelle eingefügt wäre.

Auf die Behauptung, dass die Verse 7, 9—17 sich nicht als eine blosse Ergänzung von 7, 1—8 begreifen lassen, geben wir die folgende Entgegnung. Die Menge der Versiegelten ist in 7, 1—8 durch die Zahl 144000 fest bestimmt und ebenso ist ihre Herkunft aus den 12 Stämmen Israel ausdrücklich festgestellt. Mit diesen Bestimmungen wagte sich der Ueberarbeiter nicht in Widerspruch zu setzen. Darum konnte derselbe die Beschränktheit des in 7, 1—8 gegebenen Bildes nicht anders aufheben als durch einen

die vorliegende apokalyptische Entwicklung und Betrachtung durchbrechenden, dem augenblicklichen Stadium vorauseilenden Blick in die Vollendung, wo das an der eingetretenen geschichtlichen Entwicklung sich orientierende Glaubensauge dieses späteren Ueberarbeiters nicht mehr bloss 144 000 aus den 12 Stämmen aus der grossen Trübsal gerettet, sondern bereits eine unzählbare Menge aus allen Völkern als Ueberwinder triumphieren sieht unter der Hut Gottes und des Lamms. Die respektvolle Beachtung des Geschriebenen hat den Bearbeiter an tieferem Eingreifen gehindert und die Unebenheit geschaffen, die wie in so vielen andern Fällen es uns möglich macht, die Interpolation zu erkennen. Spitta selbst erkennt übrigens schliesslich doch auch an, dass die Verse 7, 9—17 zur Ergänzung der Verse 7, 1—8 gebraucht wurden, wenn auch erst vom Redaktor, nachdem sie zuerst einen Bestandteil der 7. Siegelvision ausgemacht haben. Zu der von Spitta beliebten Ausscheidung der Worte ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο in 7, 9 liegt nicht der mindeste Grund vor.

Die Verse 7, 1—8 und 7, 9—17 durch allerlei Ausscheidungen mit einander in Einklang zu bringen, geht ebenfalls nicht. Weder Weyland's Versuch, die Verse 7, 9—17 auf das Mass des vermeintlich jüdischen Stücks 7, 1—8 herabzudrücken, noch der umgekehrte von Erbes ist haltbar. Mit seiner Auffassung der Verse 7, 9—17 als einer Prophezeiung im Gegensatz zu einer Anticipation erreicht Weyland nichts. Als Prophezeiung auf die himmlische Zukunft der Versiegelten fallen die Verse 7, 9—17 geradeso aus dem Zusammenhang heraus, wie wenn man sie als anticipiert auffasst. Ueberdies sind die Ausscheidungen, die Weyland in den Versen 7, 9—17 macht, um sie auf die Versiegelten in 7, 1—8 beziehen zu können, doch gar zu willkürlich. Schon für die Ausscheidung der Worte καὶ ἰδοὺ — γλωσσῶν in 7, 9 fehlt es an Gründen. Die Willkür tritt aber besonders deutlich zu Tage in V. 14. Denn man kann hier die Worte καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ

αἵματι τοῦ ἀρνίου nicht streichen, ohne die vorhergehenden Worte καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν unverständlich zu machen. Und denselben willkürlichen Eindruck erweckt es, wenn Weyland in V. 17 die Worte τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ausmerzt. Er muss behaupten, dass an Stelle derselben die Worte ὁ καθημένος ἐπὶ τῷ θρόνῳ gestanden haben, während der Interpolator nach seiner sonstigen Gewohnheit in V. 9 und V. 10 (cf. auch 6, 16) doch einfach die erstgenannten Worte neben die letzteren gesetzt haben würde.

Die Unhaltbarkeit der Ansicht von Erbes ergibt sich schon daraus, dass sich kaum begreifen lässt, wie ein Bearbeiter der Apokalypse dazu gekommen sein sollte, in einen universalistischen Zusammenhang, den er selbst festhält, derartige partikularistische Elemente hereinzubringen. Sodann sollte man erwarten, dass die unzählbare Menge aus allen Völkern in 7, 9 ff., wenn sie ursprünglich die Menge derer sein sollte, welche nach 7, 3 versiegelt werden müssen, nicht im Himmel vor dem Thron Gottes und des Lamms stehe, sondern auf der Erde sich befinde. Wenn man mit Erbes 7, 9—12 gleich auf 7, 1—3 folgen lässt, ist durchaus undeutlich, in welchem Verhältnis die Stücke 7, 1—3 und 7, 9—12, speziell die dort angedeutete Versiegelung und die hier geschilderte himmlische Scene zu einander stehen. Ueberdies, wenn man die Verse 7, 4—8 von 7, 1—3 abtrennt, hören wir nur von einer Vorbereitung der Versiegelung, aber nichts von dieser selbst. Endlich zeigt auch der Umstand, dass Erbes bei seiner Ansicht genötigt ist, auch die Verse 7, 13—17 zu streichen, wofür nicht der mindeste Grund sich anführen lässt, wie bedenklich es mit dieser Ansicht steht.

Bei der Beurteilung von c. 7 hat man sich aber zum Teil auch auf die c. c. 8 und 9 berufen und darum schliessen wir die Besprechung derselben gleich hier an, ehe wir uns zu den c. c. 4 und 5 zurückwenden. Die ursprüngliche Intaktheit der beiden Kapitel lässt sich nach unserer An-

sicht ebensowenig bestreiten, als ihre Zusammengehörigkeit mit den nächstvorhergehenden Kapiteln und ihr christlicher Charakter. Die Behauptung W e y l a n d 's, dass wir in c. 16 verschiedene Bestandteile finden, die ursprünglich in den c. c. 8 und 9 ihre Stelle gehabt haben sollen, ist eine völlig haltlose. Das ist mit Bezug auf die Verse 16, 5—7 ganz evident. Der Engel der Wasser ist nicht einer der 7 Engel, die 8, 2 vor Gott stehen. Was er mit diesen zu thun haben soll, ist nicht einzusehen. Der Engel der Wasser ist nichts anderes als was sein Name sagt d. h. der Engel, der über die Wasser gesetzt ist. Dieser erklärt das Gericht, das Gott durch den dritten Schalen-Engel mittelst der Flüsse und Wasserquellen an den Menschen vollzieht, für gerecht. Warum der Engel der Wasser nicht hinter 16, 4 seinen guten Platz haben und eher hinter 8, 8. 9 stehen sollte, ist nicht einzusehen. Auch das ὅσιος in 16, 5 verbürgt die Zugehörigkeit dieses Verses zu c. 16. Denn nur in dem zusammenhängenden Abschnitt c. c. 15 und 16 (cf. 15, 4 und 16, 5) kommt das Wort ὅσιος in der Apokalypse vor. Der Altar in 16, 7 hat auch nichts speziell mit dem Altar in 8, 3—5 zu thun, sondern die Bemerkung, die der Altar aus Anlass des vergossenen Bluts der Heiligen und Propheten macht, erklärt sich aus der Reflexion des Verfassers von c. 16 auf Apok. 6, 9.

Von jedem Grund verlassen ist W e y l a n d bei seiner Behauptung hinsichtlich des Verhältnisses von 16, 9 zu 9, 20. 21. Was das Verhältnis von 16, 12 ff. zu 9, 14 ff. angeht, so ist ersterer Stelle kein Beweis dafür zu entnehmen, dass an letzterer Stelle ursprünglich von Königen statt von Engeln die Rede war. Der Verfasser von 16, 12 ff. kann auch, weil's ihm so besser passte, aus den Engeln in 9, 14 f. Könige gemacht haben. Doch darüber weiter unten mehr.

Ebensowenig stichhaltig ist, was W e y l a n d über 16, 12—16 überhaupt und im besondern im Verhältnis zu 9, 16 vorbringt. Dass 16, 15 eine Interpolation ist, habe ich zu-

erst geltend gemacht und ist seitdem allgemein anerkannt. Dagegen dass die Verse 16, 13. 14 ausser allem Zusammenhang stehen, ist eine unbeweisbare Behauptung. Zu der Wegbereitung in V. 12 gehört notwendig die Sammlung in den Versen 13. 14. 16. Der letztere Vers steht durchaus nicht isoliert. Das ist nur der Fall, wenn man V. 15 stehen lässt und verkennt, dass συνήγαγεν (cf. συναγαγεῖν V. 14) sich auf πνεύματα in V. 14 bezieht und ebenso wie ἐκπορεύεται im Singularis steht, weil das Subjekt ein Neutrum Pluralis ist. Hinter 9, 16 passt 16, 16 nicht. In keinem Fall lässt sich für diese Versetzung ein Grund geltend machen.

Das τὸ τρίτον in den c. c. 8 und 9 braucht man nicht aus Rücksicht auf die c. c. 15. 16 zu erklären. Es erklärt sich vollkommen daraus, dass die Plagen in c. c. 8 und 9 nicht das Endgericht selbst, sondern nur vorbereitende Akte sind. Sie leiten die erst nach dem Ertönen der 7. Trompete eintretende Endkatastrophe ein, und dürfen darum keine radikale Vernichtung bringen. Auch in 9, 18 vermögen wir keine Interpolation zu erkennen. Durch die Ausscheidung würde der Zusammenhang nicht verbessert. V. 19 schliesst sich viel besser an V. 18 als an V. 17 an und im Anschluss von V. 18 an V. 17 liegt auch nicht die geringste Schwierigkeit. Findet man, dass das über die Schweife der Pferde Gesagte keinen Sinn mehr hat, nachdem die tötende Wirkung vorher ganz ausschliesslich dem Rachen der Pferde und dem daraus kommenden Feuer Rauch und Schwefel zugeschrieben ist, dann streiche man V. 19. Aber warum sollte denn ein Bearbeiter V. 19 nachträglich noch eingefügt haben? Wir haben überhaupt nichts auszuscheiden. Die Plage, die aus dem Rachen der Pferde kommt, ist die Hauptplage, daneben weist der Verfasser aber noch in V. 19 auf die schädigende Kraft, die in den Schweifen der Pferde liegt. Abgesehen von V. 18 wäre ja doch auch schon in V. 15 (cf. auch Anfang von V. 20) vom dritten Teil der Menschen die Rede.

Besser scheinen die Argumente zu sein, mit denen Spitta unter Schmidt's Beifall, die c. c. 8 und 9 (von 8, 2 an) zusammen mit 7, 1—8 aus einer andern Quelle ableiten will als die übrigen vorhergehenden Bestandteile der Apokalypse. Doch hat auch diese Argumentation nicht mehr für sich als einigen Schein, der bei näherem Zusehen verschwindet.

Es kann allerdings scheinen, als ob nach den in 6, 12 ff. beschriebenen gewaltigen und umfassenden Ereignissen die einzelnen in den c. c. 8 und 9 beschriebenen Plagen keinen Platz und keinen Sinn mehr haben. Allein wer so urteilt, legt jenen Ereignissen (6, 12 ff.) eine Bedeutung bei, die sie nach dem Verfasser von c. 6 selbst gar nicht haben. Man darf nämlich nicht vergessen, dass jene Ereignisse noch gar keine andere Wirkung haben als die, dass Schrecken über die Menschen kommt und dass diese merken, dass der grosse Zorntag angebrochen ist. Nach der Intention des Verfassers selbst handelt es sich also in 6, 12 ff. lediglich um einleitende, den Zorntag ankündigende aber keineswegs die Plagen, Strafen und Gerichte des Zorntags selbst bereits enthaltende Katastrophen. Diese Plagen, Strafen und Gerichte müssen erst noch kommen. Wenn also der Verfasser von c. 6 selbst die Bedeutung der Ereignisse in 6, 12 ff. durch die Wirkung, die er ihnen in 6, 15—17 zuschreibt, so erheblich einschränkt, so hat man offenbar kein Recht, um c. 6 und die c. c. 8 und 9 für unvereinbar zu erklären. Vielmehr lässt c. 6 das Folgen solcher Plagen und Strafen, wie sie in c. c. 8 und 9 beschrieben sind, geradezu erwarten.

Ueberdies lassen sich noch andere Argumente für die Zusammengehörigkeit von c. 6 und c. c. 8 und 9 geltend machen. Die Grundlage von 6, 12—17 ist Joel 3, 4 und 2, 10. 11: »Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der grosse und schreckliche Tag des Herrn kommt« und »vor ihm erzittert das Land und bebet der Himmel« . . . »denn der Tag des Herrn

ist gross und sehr erschrecklich, wer kann ihn leiden?« Für nicht unwahrscheinlich halte ich es auch, dass die Gegenüberstellung von 2 Abteilungen von Menschen beim Anbruch des Zorntags, einerseits der grossen Masse, welche unter den den Zorntag ankündigenden Ereignissen entsetzt flüchtet und andererseits der 144 000 Knechte Gottes, welche vor den kommenden Plagen durch Versiegelung geschützt werden, dem Grundgedanken nach auf Joel 3, 19 (4, 14) zurückgeht: »Es werden hie und da Haufen Volks sein im Thal des Urteils, denn des Herrn Tag ist nahe im Thal des Urteils.« Sehen wir nun auf die Kapitel 8 und 9, so nehmen wir wahr, dass auch hiefür Joel in einem wesentlichen Teil die Vorlage gebildet hat. Die beiden letzten, das 9. Kapitel füllenden Hauptplagen sind in Anlehnung an Joel entworfen. Der Verfasser von Apok. 8 und 9 hat in Joel 1 und 2 zwei verschiedene auf einander folgende Plagen gefunden, eine Plage von Heuschrecken und eine Plage von Rossen und Reitern, die über das Land kommen. Demgemäss lässt er auch in Apok. 9 Heuschrecken erscheinen mit Zähnen gleich Löwenzähnen (cf. Apok. 9, 3. 7 und Joel 1, 4. 6) und dann grosse Scharen von Reitern und Rossen, aus deren Rachen Feuer, Rauch und Schwefel kommt (cf. Apok. 9, 16—18 und Joel 2, 2—5). Joel 2, 4 und 5 benützt der Apokalyptiker übrigens auch schon bei der Beschreibung der Heuschreckenplage in Apok. 9, 7—9. Dass in c. 6 und in den c. c. 8 und 9 so gleichmässig die Joel'sche Grundlage zu Tage tritt, ist, meinen wir, ein deutlicher und starker Beweis dafür, dass diese Kapitel von Hause aus zusammengehören, einer und derselben Feder entstammen. Und diese Erkenntnis wird sich uns nur bestätigen, wenn wir im weiteren Verlauf der Untersuchung sehen werden, dass auch die ursprüngliche Fortsetzung der c. c. 6. 7. 8. 9 ganz auf Joel beruht.

Noch weniger glücklich ist Spitta, wenn er von 8, 2—5 aus gegen den ursprünglichen Zusammenhang der Kapitel 8 und 9 mit den c. c. 4—6 argumentiert. Wir

wollen damit beginnen, die Hinfälligkeit von Spitta's Vermutung darzuthun, dass in 8, 2 ff. ursprünglich von einem irdischen Tempel die Rede gewesen sei und nur der Redaktor daraus einen himmlischen Tempel gemacht habe. Wenn es von den ἑπτὰ ἄγγελοι in 8, 2 heisst, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν, so lassen diese Worte doch in erster Linie erwarten, dass wir es bei dem Folgenden mit einem Vorgang im Himmel zu thun haben. Das ἐνώπιον τοῦ θρόνου am Schluss von V. 4 lässt sich auch nicht ohne Gewaltthätigkeit in τοῦ θεοῦ verwandeln. Und überdies wäre mit dieser Veränderung kaum etwas gewonnen. Sodann aber möchte ich fragen, ob es überhaupt möglich ist, sich die Gebete aller Heiligen auf dem Altar des irdischen Tempels vorzustellen und ob nicht vielmehr hiefür der himmlische Altar die absolut notwendige Voraussetzung ist. Auf dem Altar vor Gott im Himmel nicht auf dem irdischen liegen die Gebete aller Heiligen als Gott dargebrachtes Opfer. Dahin sind die Gebete aufgestiegen, da sammeln sie sich. Auf den Himmel weist auch das εἰς τὴν γῆν in V. 5, sowie der Schluss dieses Verses deutlich genug.

Und was nun die Frage nach der Vereinbarkeit oder Zusammengehörigkeit der himmlischen Scene in 8, 2—5 und der in c. 4 angeht, so ist in der letzteren allerdings nicht von 7 Engeln die vor Gott stehen und auch nicht von einem Altar vor Gott oder vor dem Thron die Rede, aber man muss nicht vergessen, dass c. 4 keine vollständige Beschreibung des Himmels oder des himmlischen Heiligtums enthält, sondern nur eine Beschreibung von Gottes nächster, unmittelbarer Umgebung. Alles was etwas weiter entfernt ist, wie der Altar, sowie alle sozusagen beweglichen, d. h. ihren Standplatz wechselnden Figuren sind aus dem sich offenbar beschränkenden Bilde vorläufig weggelassen. Sowenig man daraus, dass in dem c. 4 entworfenen Bild von den Engeln keine Rede ist, schliessen darf, dass der Verfasser sich überhaupt keine Engel im Himmel und in der Umgebung Gottes vorgestellt habe und dass

darum c. 5 speciell 5, 2 (das Auftreten des starken Engels) mit c. 4 unvereinbar sei, so wenig darf man aus 8, 2, weil da von 7 in c. 4 nicht erwähnten vor Gott stehenden Engeln die Rede ist, schliessen, dass c. 4 und c. 8 nicht zusammengehören. Die 7 Feuerfakeln oder Geister vor Gottes Thron in 4, 5 schliessen, selbst wenn sie ursprünglich sind (cf. darüber weiter unten), nicht aus, dass der Verfasser auch 7 Engel als vor Gott stehend sich vorgestellt hat und sie am geeigneten Platz, da wo sie in die Handlung eingreifen, erwähnt hat.

Ganz ähnlich verhält sichs mit dem Altar. Das Bild in c. 4 ist kein erschöpfendes, sondern ein sich beschränkendes und darum ein ergänzungsbedürftiges aber auch ergänzungsfähiges. Die Vorstellung eines himmlischen Tempels schwebt dem Verfasser von c. 4 offenbar vor (cf. das feierliche Thronen Gottes und seine Verehrung durch die 4 Tiere und die 24 Aeltesten). Er wird also auch einen Altar im Himmel sich vorgestellt haben. Dass er davon in c. 4 nicht spricht, hat seinen Grund darin, dass er in c. 4 keine Beschreibung des himmlischen Heiligtums gibt, sondern eine Scene im Himmel schildert. Nicht wundern darf man sich darum, wenn er nachher gelegentlich vom Tempel im Himmel und was dazu gehört, redet. Und dies ist nun nicht erst im Anfang von c. 8, sondern schon in c. 6 der Fall, in einem Kapitel, das auch nach Spitta zweifellos mit c. 4 zusammengehört. Spitta ist zwar der Ansicht, dass der Altar in Apok. 6 nicht der Altar im himmlischen, sondern der im irdischen Tempel sei. Aber wir meinen das Gegenteil hinreichend bewiesen zu haben. Ist nun in dem mit c. 4 zusammengehörigen Kapitel 6 von einem Altar im Himmel die Rede, so kann davon auch in c. 8 die Rede sein, so dass von da aus gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von c. 4 und c. 8 nicht argumentiert werden kann.

Inwiefern wir es bei dem Räuchern in 5, 8 und 8, 3 f. mit unvereinbaren Vorstellungen zu thun haben sollen, ist

mir rein unverständlich. Das Räuchern geht hier und dort von verschiedenen Personen aus und hat eine verschiedene Abzweckung. Warum folgert Spitta nicht aus dem Umstand, dass die Tiere und die Aeltesten in 5, 8 Cithern und Schalen mit Weihrauch haben und dem Lamm Preis bringen, die Unvereinbarkeit von c. 5 mit c. 4, wo von alldem nichts steht, wo vielmehr die Tiere und die Aeltesten ohne Cithern und Weihrauchschalen auftreten und nur dazu berufen scheinen, Gott zu preisen?

Die Vermutungen Spitta's über Eingriffe des Redaktors in den c. c. 8 und 9 sind sämtlich unglücklich. Dass es mit seiner Vermutung bezüglich der Verse 8, 2—5 nichts ist, haben wir schon gesehen. Ebenso hinfällig ist seine Vermutung, dass in 9, 13 ff. ursprünglich nicht von τέσσαρες ἄγγελοι, sondern von ἀγέλαι (Scharen) die Rede gewesen sei. Der Verfasser bezeichnet die Reiterscharen selbst in 9, 16 als στρατεύματα und hätte sie so wohl auch in 9, 14—15 genannt, wenn er da nicht von Engeln, sondern von Reiterscharen hätte sprechen wollen. Schon mit der Tendenz des Verfassers, die Scharen furchtbar kriegerisch vorzustellen, ist der Ausdruck ἀγέλη (von ἄγω treiben), der besser auf eine Schweineherde passt (cf. Mt. 8, 30 ff.), im Widerspruch. Dass gebundene Engel in diesem Fall einen sehr guten Sinn haben und dass auch der Mangel einer direkten Bemerkung über das Verhältnis der Engel zu den Reiterscharen keine Schwierigkeit macht, werden wir später sehen.

Ganz unglücklich ist die Idee, dass von den τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν in 9, 15 ursprünglich vor 10, 1 die Rede gewesen sein müsse. Erstens finden wir in c. 10 keine Beziehung auf diese angeblichen »Zeitenengel«. Der ἄλλος ἄγγελλος ἰσχυρός in 10, 1 steht in Beziehung zu dem starken Engel in 5, 2 wie das Büchlein in 10, 2 zu dem Buch in 5, 1. Und das χρόνος οὐκέτι ἔσται in 10, 6 heisst nicht: der Zeitlauf wird aufhören, sondern: es wird nicht mehr

lange dauern (cf. Düsterdieck, Apokal. in Meyers Kommentar 4. A. S. 346 f.).

Sodann aber ist überhaupt die Voraussetzung falsch, dass die 4 Engel in 9, 15 ursprünglich Zeitengel seien. Nach dem Wortlaut ist nur die Rede von Engeln, die bis zu einem ganz genau bestimmten Termin bereit gehalten sind, um losgelassen zu werden.

Völlig verkehrt ist endlich auch die Meinung, dass 8, 1 nur vom Redaktor vor das Trompetengesicht gestellt worden sei, während es ursprünglich die 7. Siegelvision speziell den Abschnitt 7, 9—17 eingeleitet habe. Die athemlose Stille voll Ernst und Spannung passt nicht vor das Bild freudigen Triumphes in 7, 9, sondern nur vor die schrecklichen Gerichtsszenen 8, 2 ff.

Mit Spitta haben wir auch Schmidt widerlegt, der die Hauptgründe Spittas bezüglich der Trennung der Trompetenvision von der Siegelvision teilt.

Es ist nun aber die weitere Frage, ob die c. c. 8 und 9 jüdischen Charakters sind.

Für Vischer, Weyland, Pfleiderer, Spitta, Schmidt, welche in den c. c. 6 und 7 oder jedenfalls in 7, 1—8 jüdische Stücke gefunden haben, sind auch die c. c. 8 und 9 wegen ihres Zusammenhangs mit jenen von jüdischer Herkunft und sie sollen dieselbe auch durch ihr jüdisches Gepräge deutlich verraten. Wir müssen anders urteilen. Die beiden Kapitel 8 und 9 haben ein neutrales Gesicht. Sie enthalten lediglich eine Beschreibung äusserlicher Vorgänge, die an sich ebensogut einer jüdischen als einer christlichen Apokalypse angehören kann. Nachdem wir die Kapitel 6 und 7 durchweg als christlich erkannt haben, halten wir auch die damit zusammengehörigen c. c. 8 und 9 für christlich. Man hat zwar gemeint, einige positive Beweise für den jüdischen Ursprung der beiden genannten Kapitel geltend machen zu können. Aber stichhaltig können wir dieselben nicht finden.

Iselin's Annahme, dass in 9, 14. 15 ursprünglich von

Königen nicht von Engeln die Rede gewesen sei, und dass die Aenderung sich erkläre aus einer bei der Uebersetzung aus dem Aramäischen bezw. Hebräischen geschehenen Verwechselung von melakim und maleakim, ist durchaus unwahrscheinlich. Das erste, was dagegen spricht, ist dies, dass wir in 9, 14. 15 zweimal hintereinander die 4 Engel haben, so dass also der Uebersetzer zweimal hintereinander aus Versehen maleakim statt melakim gelesen haben müsste. Sodann aber genügt ein Blick auf die vielen Engel, die in der Apokalypse als Vermittler des göttlichen Willens auftreten, speziell ein Blick auf die 4 Engel in 7, 1, um zu erkennen, dass auch in 9, 14, 15 die 4 Engel und nicht die 4 Könige ursprünglich sind.

Pseudo-Esra ist ohne Zweifel von der Apokalypse abhängig. In realistischer Absichtlichkeit hat er aus den Engeln der Apokalypse Könige gemacht. Allein ein klein wenig Nachdenken muss zeigen, dass gerade die 4 gebundenen Könige in Apok. 9, 14. 15 einen viel weniger guten Sinn geben. Von Engeln ist da die Rede, um anzudeuten, dass die Mächte, die in Wirkung treten sollen, von Gott geordnet sind, Gott zu Dienste stehen, und seinen Auftrag zu vollziehen haben. Als gebunden aber werden sie vorgestellt, um auszudrücken, dass sie von Gott schon lange bereit gestellt sind, aber nach Gottes Willen ihren Auftrag nicht erfüllen, ihre Kraft nicht auswirken dürfen, ehe der rechte Augenblick gekommen ist. Bei gebundenen Königen dagegen denkt man unwillkürlich an besiegte, machtlose Könige und ist es nicht verständlich, warum gerade solche, wenn sie wieder befreit sind, eine grosse Wirkung hervorbringen sollen. Also das Gebundensein passt zu Engeln besser als zu Königen.

Auch die phantastische Beschreibung der Reiterscharen ist mit der Vorstellung von Engeln, in deren Gewalt sie sind, viel mehr im Einklang als mit der die Linie des Gewöhnlichen nicht überschreitenden Vorstellung von Königen. Dass über das Verhältnis der Engel zu den Reiterscharen

nichts gesagt ist, kann kaum auffallen. In den 4 Engeln sind einfach die verheerenden Kräfte, welche die Reiterscharen des Euphrat bilden, zusammengefasst. Für spätere Leser der Stelle musste es allerdings immer naheliegen, die Engel auf Könige, die über die Reiterscharen gebieten, zu deuten und so erklärt sich sehr einfach, dass sowohl bei Pseudoesra als in Apok. 16, 12 von Königen die Rede ist. Das Umgekehrte, dass jemand aus Königen Engel machte, ist kaum zu verstehen. Auch daraus, dass in 9, 11 zuerst der hebräische Name Ἀβαδδών genannt und dann die griechische Uebersetzung Ἀπολλύων beigefügt wird, lässt sich keineswegs, wie Vischer will, die ursprünglich hebräische Abfassung der Apokalypse mit Sicherheit beweisen. Die Sache lässt sich auch daraus erklären, dass die Figur des Abaddon ihren Ursprung hat, heimisch ist in der jüdischen Theologie. Es kann darum nicht auffallen, wenn der judenchristliche Verfasser von c. 9 jene Figur zunächst mit ihrem ursprünglichen und eigentlichen jüdischen Namen nennt und diesen dann, da er für ein griechisch sprechendes Publikum griechisch schreibt, durch die griechische Uebersetzung erläutert.

Was wäre übrigens mit der Thatsache einer hebräischen oder aramäischen Abfassung der Grundschrift der Apokalypse, was wir keineswegs für unmöglich halten, für die Annahme eines ursprünglich jüdischen Charakters dieser Schrift gewonnen? Mit der judenchristlichen Herkunft der Schrift, mit ihrer Abfassung z. B. durch den Apostel Johannes würde jene Thatsache sich ebensogut reimen.

Wie die Kapitel 6 und 7 und im Zusammenhang mit ihnen sind also auch die c. c. 8 und 9 als christlich zu beurteilen.

Wenn wir uns nunmehr von den Kapiteln 6—9 rückwärts wenden zu den Kapiteln 4 und 5, in erster Linie zu c. 5, so können wir im Blick auf die mannigfachen Bemühungen, um alle christlichen Elemente auszuscheiden, die Frage nicht unterdrücken, warum die Urheber jener

Versuche sich die Sache nicht leichter gemacht und einfach angenommen haben, dass das ganze Stück 5, 2—14 eine Interpolation von christlicher Hand sei. Wenn sie an diesen Ausweg gedacht hätten, wären sie vielleicht auf die unglückliche Unterscheidung zwischen jüdischer Grundlage und christlicher Ueberarbeitung in c. 5 nicht verfallen. Wäre jene Operation auch nicht stichhaltiger gewesen als jene Versuche, die Einfachheit hätte sie jedenfalls voraus gehabt.

Wenn Vischer gegen den christlichen Messias in c. 5 den angeblich erst in der Zukunft erwarteten jüdischen Messias von c. 12 ins Feld führt, so bemerken wir dagegen in erster Linie, dass Vischer dann eben auch hätte untersuchen sollen, ob c. 12 mit c. 5 ursprünglich einer und derselben Schrift angehört. Unsere Untersuchung wird ergeben, dass dies nicht der Fall und dass überdies die Auffassung, die Vischer vom Messias in c. 12 hat, falsch ist. Sodann aber möchten wir darauf weisen, dass bereits unsere bisherige Untersuchung ergeben hat, dass c. 6, mit dem nach allgemeinem Urteil c. 5 eng zusammengehört, ein christliches Stück ist, so dass schon dadurch der christliche Charakter von c. 5 im voraus verbürgt ist.

Sehen wir nun aber die Versuche, in c. 5 zwischen einer jüdischen Grundlage und christlichen Ueberarbeitung zu scheiden, selbst kritisch näher an.

Dass man in 5, 6 die Worte ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον oder bloss das erste und die beiden letzten streichen könne oder müsse, können wir nie und nimmer zugeben. Die Meinung, dass die Klangverwandtschaft mit dem angeblich ursprünglichen אֲרִי (Vischer) oder mit אֲרִיאֵל (Weyland) den christlichen Ueberarbeiter veranlasst haben sollte, zur Bezeichnung des christlichen Messias in 5, 6 gerade den Ausdruck ἀρνίον zu wählen, ist eine nicht ernst zu nehmende Phantasie. Hätte der Ueberarbeiter-Uebersetzer aus dem hebräischen ari oder ariel ἀρνίον gemacht, dann hätte er doch den Löwen in 5, 5 ganz weg-

gelassen und bloss von ἀρνίον gesprochen. Dies ist aber nicht der Fall. Ueberdies erklärt sich ja das ἀρνίον ganz einfach aus der Bezugnahme des Verfassers auf die Stelle Jes. 53, 7.

Die Vermutung Harnack's, dass in 5, 6 der Messias ursprünglich bloss durch das ἑστηκώς werde bezeichnet gewesen sein, ist unhaltbar, da in der Ueberlieferung über Simon Magus, auf welche Harnack sich beruft, die Begriffe ἑστώς, στάς, στησόμενος einem religionsphilosophischen System angehören, wovon doch in der Apokalypse keine Spur zu entdecken ist.

Aber ist es denn überhaupt gerechtfertigt, zwischen den Versen 5, 5 und 5, 6 einen Gegensatz anzunehmen und zu behaupten, dass im Widerspruch mit 5, 5, wo dem Löwen die Rolle zugewiesen sei, das Buch mit den 7 Siegeln zu öffnen, in 5, 6 auf einmal das Lamm als Oeffner des Buches erscheine?

Wenn, wie durchaus nicht unwahrscheinlich ist, zunächst der Löwe als Oeffner des Buchs genannt ist auf Grund von Jes. 29, d. h. weil hier in V. 11 von einem versiegelten Buch die Rede ist und vorher von Ariel (= Löwe oder Löwin Gottes cf. Dillmann z. d. St.), so würde es sich gerade von hier aus erklären, warum der Löwe nachher als geschlachtetes Lamm dargestellt wird, denn der Ariel in Jes. 29 ist ja eine Jammergestalt, die durch Leiden zum Siege kommt. In jedem Fall geht der Verfasser davon aus, dass der Messias allein im stande ist, das Buch zu öffnen. Dem Messias als dem Löwen aus Juda, der Wurzel Davids ist allein die Kraft zuzutrauen. Aber dieser Löwe aus Juda ist nach der Ansicht des Verfassers identisch mit dem geschlachteten Lamm. Denn so wird der Messias in der Weissagung Jes. 53, 7 dargestellt und diese hat sich in dem christlichen Messias-Jesus erfüllt. Und wird man nun nicht bereits durch das ἐνίκησεν in 5, 5 darauf vorbereitet, dass der Messias-Löwe nachher unter dem Bild eines geschlachteten Lammes erscheint?

In dem ἐνίκησεν liegt zugleich der Gedanke an grosse Kraft wie der Gedanke an heissen, blutigen Streit. Jenes kommt im Bild des Löwen, dies im Bild des geschlachteten Lamms zum Ausdruck. Diese beiden Bilder werden durch das ἐνίκησεν mit einander verbunden.

Von c. 12 aus, wo der Messias als ein erst geboren werdendes Kind vorgestellt werde, kann Vischer dem ἐνίκησεν in 5, 5, weder was das Wort noch was das Tempus betrifft, gerecht werden. Er meint, man sollte das Futurum erwarten und übersetzt: er hat die Macht. Wie Weyland diese Uebersetzung glaubt rechtfertigen zu können durch den Hinweis auf das zu ἐνίκησεν gehörige ἀνοῖξαι etc., vermag ich nicht einzusehen. ἐνίκησεν ist ein Aorist und kann daher in keinem Fall bedeuten: er hat die Macht oder er ist stark. Wer das behauptet, müsste das Recht, so zu übersetzen, durch Stellennachweise begründen. Das hat aber weder Vischer noch Weyland gethan. Wir haben eine analoge Stelle in den Psalmen Salomos gefunden, wo es IV, 13 heisst: οὐκ ἀπέστη, ἕως ἐνίκησε σκορπίσαι ὡς ἐν ὀρφανίᾳ . . . Hier kann man doch offenbar das ἐνίκησε auch nicht einfach übersetzen = er hat die Macht, er ist stark, vielmehr heisst es hier: »er hat nicht abgelassen, bis er die Macht gehabt hat oder stark gewesen ist, zu zerstreuen wie in Verwaisung«. Und wenn man nun durch diese Uebersetzung dem Tempus gerecht geworden ist, so doch immer noch nicht dem Wort ἐνίκησε d. h. dem darin liegenden Gedanken der Ueberwindung eines Widerstands. Man wird darum auch hier am besten thun zu übersetzen: er hat gesiegt. Und dies ist nun an unserer Stelle noch viel mehr nötig. Denn wenn wir in 5, 5 übersetzen: er hat die Macht gehabt, er ist stark gewesen, das Buch zu öffnen, so kommen wir zu einer verkehrten, durch den Zusammenhang widerlegten Vorstellung. Der Löwe hat das Buch noch nicht geöffnet, er soll es erst thun. Man muss übersetzen: Der Löwe hat gesiegt, um das Buch zu öffnen, d. h. er hat einen Sieg erfochten

und darauf gründet sich nun für ihn das Recht oder die Vollmacht, das Buch zu öffnen. Das ἐνίκησεν schliesst so allerdings den Gedanken des Machthabens in sich, aber erst als Folge, unmittelbar dagegen geht es auf einen Akt in der Vergangenheit, während die Oeffnung des Buchs zukünftig ist und der Infinitivus Aoristi ἀνοῖξαι nur mit Beziehung auf die vorgestellte einmalige Handlung des Oeffnens angewendet ist. Wann und wo nun hat der Löwe einen Sieg erfochten? Das erklärt nun eben das Bild vom geschlachteten Lamm. Denn dieses weist mit aller Deutlichkeit auf den christlichen Messias Jesus. Er hat auf Erden im Streit mit Satan und Welt sein Werk siegreich selbst ja gerade im Tode durchgeführt. So wird das νικᾶν in der Apokalypse gewöhnlich gebraucht von dem durch Leiden und Tod hindurchgehenden Sieg der Gläubigen (cf. 12, 11; 13, 7; 15, 2; 17, 14; 21, 7 und 2, 2. 16. 17. 26; 3, 5. 12. 21).

Wenn man geltend macht, dass die Vorstellung eines Lamms, das dasteht als wie geschlachtet, etwas Unklares habe, so bemerken wir, dass diese Unklarheit doch sehr durchsichtig ist. Das Lamm steht da d. h. es wird lebendig vorgestellt, aber man sieht ihm noch an, dass es geschlachtet war. In keinem Fall ist einzusehen, wie diese Vorstellung dadurch klarer werden soll, dass man sie auf den Ueberarbeiter zurückführt.

Die Behauptung, dass die 7 Hörner besser auf einen Löwen als auf ein Lamm passen, wird schwerlich jemand überzeugen. Und dass das Lamm in der Apokalypse nichts zu thun habe als das Buch zu öffnen, sonst aber im Gang der Handlung gar keinen Platz habe, ist ebenfalls unzutreffend. Nachdem es die 7 Siegel geöffnet und damit die unter ihnen beschlossenen Dinge zum Vollzug gebracht hat, erscheint es, wie wir noch sehen werden, beim Anbruch des Endgerichts auf dem Berg Zion zum Schutz der Seinigen, die es um sich sammelt, und nachher findet die definitive Vereinigung des Lamms mit den Gläu-

bigen statt, die unter dem Bild einer Hochzeit dargestellt wird (14, 1 ff.; 19, 6 ff.). Der radikalere Vorschlag von X, um auf die ersten Worte von 5, 2 (καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρόν) sofort 5, 7 folgen zu lassen und also den starken Engel in 5, 2 als ursprünglichen Oeffner des Buchs zu betrachten, widerlegt sich schon durch seine offenbare Willkürlichkeit. Gründe lassen sich für diese kritische Operation nicht geltend machen. Und wenn man auf Grund von Jes. 29 annehmen darf, dass derselbe Verfasser, der vom versiegelten Buch sprach, auch den Löwen als Oeffner desselben vorstellte, dann wird es erst recht evident, wie ungerechtfertigt es ist, in dem Engel 5, 2 den Oeffner des Buchs zu sehen.

Können wir so von einer christlichen Ueberarbeitung einer jüdischen Grundlage in c. 5 nichts entdecken, für überarbeitet halten wir c. 5 doch auch. Und zwar scheinen uns in erster Linie die Verse 5, 11—14 späterer Zusatz zu sein. Freilich auf den ersten Blick kann man den Eindruck bekommen, als ob die Verse 5, 9—14 zusammen einen einheitlichen, nur dreifach abgestuften Lobgesang auf das Lamm bilden. Allein bei näherem Zusehen dürfte sich doch ergeben, dass die zwei letzten Stufen (5, 11. 12 und 5, 13. 14) nachträglich hinzugefügt sind. Denn 1) ist im Zusammenhang nur der Lobgesang der 4 Tiere und der 24 Aeltesten motiviert, sofern er sich ausdrücklich auf das bezieht, um was es sich im Zusammenhang allein handelt, nämlich auf die Würdigkeit des Lamms, das Buch zu empfangen und zu öffnen und auf das Verdienst, durch welches sich das Lamm jene Würdigkeit erworben hat. Der Lobgesang der Engel und aller Geschöpfe nimmt auf das Empfangen und die Oeffnung des Buchs keine Beziehung mehr sondern geht ganz ins allgemeine.

2) Dass nur das Loblied der 4 Tiere und 24 Aeltesten ursprünglich ist, darauf weist auch die Thatsache, dass in c. 4 der Lobpreis Gottes ebenfalls nur von den 4 Tieren und 24 Aeltesten ausgeht.

3) Dass die Verse 5, 9—14 nicht aus einem Gusse sind,

dass vielmehr das Stück 5, 11—14 späterer Zusatz ist, zeigt sich ferner daran, dass im entscheidenden Augenblick, da das Lamm das Schicksalsbuch empfängt, nur die 4 Tiere und 24 Aelteste niederfallen, nicht aber auch die in der zweiten und dritten Stufe des Lobgesangs auftretenden Engel und Geschöpfe, die dann überhaupt nicht niederfallen, auch wo sie an die Reihe kommen.

4) Wenn am Schluss in 5, 14 gesagt wird: »Und die 4 Tiere sprachen Amen und die Aeltesten fielen nieder und beteten an«, so hätte man hier doch in erster Linie von den Engeln und Geschöpfen erwarten sollen, dass sie niederfallen und anbeten, von den 4 Tieren oder vielmehr den Aeltesten um so weniger als ja der ganze Lobgesang eben damit beginnt, dass die 4 Tiere und die Aeltesten niederfallen. Der Verfasser von 5, 11—14 will aber offenbar den Lobgesang mit den zwei letzten Stufen, die er hinzugefügt hat, als einen einheitlichen erscheinen lassen, und hat dann durch die letzten Worte in 5, 14 die Teilnahme der Tiere und der Aeltesten am ganzen Lobgesang, die beiden letzten Stufen miteinbegriffen, zum Ausdruck bringen wollen. Das von den Tieren und Aeltesten in 5, 14 Gesagte für ursprünglich und dagegen das Niederfallen derselben in 5, 8 für nachträglich hinzugefügt zu halten, wie Spitta will, ist eine Unmöglichkeit, auf die man bloss verfallen kann, um unserer Ansicht bezüglich der Verse 5, 11—14 zu entgehen. Gerade der Parallelismus mit 4, 10, wegen dessen nach Spitta das Niederfallen der Tiere und Aeltesten in 5, 8 nachträglich hinzugefügt sein soll, garantiert die Ursprünglichkeit dieses Niederfallens in 5, 8, wo es auch an und für sich durchaus am Platze ist. Von 4, 10 aus, wo allein die Aeltesten niederfallen, könnte Spitta höchstens gegen die Worte τὰ τέσσερα ζῷα καί in 5, 8 argumentieren. Aber auch dies geht nicht, denn die 4 Tiere sind in c. 4 (cf. V. 8) auch an der Verehrung Gottes beteiligt und die Rollen der Tiere

und Aeltesten sind dort nur verteilt, während sie bei ihrem Loblied auf das Lamm vereinigt auftreten.

5) Während der Lobgesang der 4 Tiere und 24 Aeltesten in 5, 8—10 im richtigen Verhältnis steht zu ihrem Lobpreis Gottes in 4, 8—11 ist der Lobgesang der Engel auf das Lamm in 5, 11. 12 überschwänglicher als der, welcher in 4, 11 Gott selbst dargebracht wird, und erscheint dementsprechend im Lobgesang aller Geschöpfe 5, 13. 14 das Lamm Gott unmittelbar zur Seite gestellt, gleicher Ehre und Macht teilhaftig.

6) Die Erweiterung, welche der Lobgesang der 4 Tiere und 24 Aeltesten auf das Lamm in den Versen 5, 11—14 erfahren hat, knüpft an an das: οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς οὔτε ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι κ. τ. λ. in 5, 3. Aber während es bei dem in 5, 3 Gesagten nicht nötig ist anzunehmen, dass alle Geschöpfe auf der Erde und unter der Erde bei der himmlischen Scene gegenwärtig oder an ihr als Zuschauer aus der Ferne beteiligt vorgestellt werden, ist dies bei dem erweiterten Lobgesang in 5, 11–14 unumgänglich nötig und eben daran zeigt sich aufs neue, dass die Verse 5, 11—14 nicht ursprünglich sind, da wir es sonst in c. 4 und c. 5 mit einer intern himmlischen Scene zu thun haben, in welche die Verse 5, 11—14 der Situation nach nicht hineinpassen.

7) Der Lobpreis in 5, 11—14 setzt thatsächlich die Bekehrung der ganzen Schöpfung voraus, was doch in Widerspruch ist mit allem Folgenden. Dem Verfasser der Verse 5, 11—14 war es offenbar an dem Lobpreis, der in 5, 8—10 dem Lamm von Seiten der 4 Tiere und 24 Aeltesten gespendet wird, nicht genug, und darum bringt er anknüpfend an 5, 3 eine Erweiterung an, indem er den Lobpreis der Engel und aller Geschöpfe hinzufügt und darin einer gesteigerten christologischen Vorstellung Ausdruck giebt.

Wir machen also bei den Versen 5, 11—14 ganz dieselbe Beobachtung, die wir bei den Worten καὶ ἀπὸ τῆς

ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16 und bei den Versen 7, 9—17 gemacht haben. Zu einer in christologischer Beziehung einfacheren christlichen Grundlage hat ein späterer, von gesteigerten christologischen Vorstellungen erfüllter Bearbeiter seinen Anschauungen entsprechende Ergänzungen hinzugefügt. Dieselben sind in 6, 16; 7, 9—17 und 5, 11—14 von ganz gleicher Art, sofern überall das Lamm Gott selbst unmittelbar zur Seite gestellt wird, und wir meinen darum, dass alle drei Interpolationen von einem und demselben Bearbeiter herrühren. Und nachdem wir bei 7, 9—17 gesehen haben, dass die in diesen Versen hinzugefügte Ergänzung nicht bloss den fortgeschrittenen christologischen Vorstellungen des Ueberarbeiters Rechnung tragen soll, sondern auch und in erster Linie dem im Bewusstsein und in der thatsächlichen Gestaltung der Kirche zum Durchbruch gelangten christlichen Universalismus, so dürfen wir wohl annehmen, dass der Ueberarbeiter in diesem Sinn auch den Vers 5, 9 redigiert hat. Das ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους in 5, 9 entspricht unmittelbar dem ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν in 7, 9. Wie der Ueberarbeiter in 7, 9—17 diese letztere Menge aus allen Völkern ergänzend hinzugefügt hat zu den 144 000 ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ in 7, 1—8, so werden auch die eben angeführten Worte in 5, 9 nur eine nachträgliche Korrektur des Ueberarbeiters sein, während ursprünglich auch in 5, 9 wie in 7, 4 ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ gestanden haben dürfte. Dass jetzt noch in 5, 9 wie in 7, 4 ἐκ πάσης φυλῆς steht und zwar an erster Stelle, während wir in der 7, 9 gebrauchten Formel den Pluralis φυλῶν und dieses Wort erst an zweiter Stelle d. h. hinter ἐκ παντὸς ἔθνους finden, spricht sehr zu Gunsten unserer Annahme.

Aber auch noch an einigen anderen Stellen hat, wie wir glauben, der ursprüngliche Text von Kapitel 5 nachträgliche Zusätze erfahren, die allerdings von geringerer Bedeutung sind.

Auf den Worten ἅ εἰσιν αἱ προσευχαί τῶν ἁγίων in 5, 8 ruht schon einiger Verdacht, da wir es hier mit einer

hintennachhinkenden Erklärung zu thun haben. Dass sie eine Interpolation sind, ergiebt sich wieder aus einer Vergleichung mit 8, 3. 4. Da werden die Gebete der Heiligen und der Weihrauch ausdrücklich unterschieden und es ist offenbar nur ein Missverständnis von 8, 3. 4, das zu dem Zusatz in 5, 8 den Anlass gegeben hat.

Weiter können wir die letzten Worte von 5, 10: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς nicht für ursprünglich halten.

Im Zusammenhang handelt es sich um das Verdienst, welches sich das Lamm vor Gott erworben hat, nämlich dadurch, dass es geschlachtet ward und für Gott ein Volk erkauft hat durch sein Blut und die Angehörigen desselben für Gott gemacht hat zu einem Königreich und zu Priestern. Wenn es nun weiter heisst »und sie werden herrschen auf der Erde«, so passen die Worte nicht in jenen Zusammenhang, weil diese Worte nicht mehr handeln von dem, was die Angehörigen jenes Volkes für Gott sind, sondern was sie für sich sind der Welt gegenüber. Ja genauer handeln die Worte von dem, was die Betreffenden erst künftig sein werden, während es sich vorher handelt um das, was sie durch das Opfer des Lamms bereits geworden sind. Aber auch in anderer Beziehung schliessen sich die genannten Worte nicht an das Vorhergehende an. Die Worte καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς stehen offenbar in Beziehung zu dem vorhergehenden βασιλείαν. Sollen sie nun eine Erläuterung davon sein, so ist die Erläuterung falsch. Denn eine βασιλεία für Gott sind die Erkauften, sofern sie Gott gehorsam sind, Gottes Willen thun und so Gott über sie herrscht, nicht aber sofern sie über die Erde herrschen werden. Falls die Worte nicht eine Erläuterung zu βασιλείαν, sondern eine Ergänzung sein und den Gedanken ausdrücken sollen, dass die Erkauften, wie sie selbst ein Königreich für Gott sind, so auch selbst auf der Erde herrschen werden, dann charakterisieren sie sich erst recht als ein nachträglicher Zusatz, der nicht in den Zusammenhang passt.

Auch der Umstand, dass die Worte καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς von βασιλείαν, worauf sie sich in der einen oder andern Weise beziehen, durch καὶ ἱερεῖς geschieden sind, beweist ihre spätere Einschiebung.

Die Lesart βασιλεῖς ist entweder eine Nachbildung des ἱερεῖς und Ursache jenes Zusatzes oder eine Folge des letzteren.

Nicht so einfach steht die Sache bei 5, 6. Da haben wir früher die hinter ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ stehenden Worte: οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν gestrichen, da sie uns unvereinbar erschienen mit der in 4, 5 (cf. 1, 4) enthaltenen Vorstellung, wonach die 7 Geister Gottes in Gestalt von 7 Feuerfakeln vor dem Thron Gottes sich befinden. Allein wenn in 5, 6 etwas zu streichen ist, so sind es die Worte von καὶ ὀφθαλμούς an, denn dass die Worte ὀφθαλμούς — γῆν von Haus aus zusammengehören, dafür bürgt die Stelle Sach. 4, 10 (cf. 3, 9), die ihre Grundlage ist.

Einen Gegensatz zwischen 5, 6ᵇ und 4, 5ᵇ möchten wir übrigens heute nicht mehr annehmen. Denn dass die 7 Geister Gottes in 5, 6ᵇ als 7 Augen, in 4, 5ᵇ als 7 Feuerfackeln vorgestellt werden, hat eben in Sach. 4, 2. 10 selbst seinen Grund. Und wollte man dem Lamm den Mitbesitz der Geister Gottes zu schreiben, so konnte man das gar nicht anders ausdrücken, als dass man die Geister Gottes einerseits Gott selbst, andererseits dem Lamm eignen liess.

Wir möchten also im Gegenteil annehmen, dass 4, 5ᵇ und 5, 6ᵇ von einer und derselben Hand stammt. Derselbe, der das Lamm mit den 7 Geistern Gottes in der Form von 7 Augen ausgestattet sein liess, der musste vorher den 7 Geistern Gottes auch in der Umgebung Gottes selbst einen Platz anweisen. Mit der einen Stelle fällt also, wie wir glauben möchten, auch die andere. Und in der That ist bei beiden Grund zu der Annahme vorhanden, dass sie nicht ursprünglich sind. Zunächst machen die Worte in 4, 5ᵇ: καὶ ἑπτὰ λαμπάδες κ. τ. λ. den Eindruck, späterer Zusatz zu sein. Sie passen offenbar zwischen das καὶ ἐκ

τοῦ θρόνου κ. τ. λ. in 4, 5ª und das καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου κ. τ. λ. in 4, 6 nicht hinein.

Aber ebenso legt sich die Annahme nahe, dass wir in 5, 6ᵇ (d. h. in den Worten von καὶ ὀφθαλμούς an) einen Zusatz haben. Es erscheint doch immer störend, dass von den 7 Augen eine Erklärung gegeben wird, von den 7 Hörnern dagegen nicht. Auch ist, wenn die 7 Augen die 7 Geister Gottes sind, kaum zu verstehen, was daneben noch die 7 Hörner sein sollen. Endlich scheint auch das von den 7 Augen des Lamms bezw. den 7 Geistern Gottes Gesagte sich nicht wohl zu reimen mit der Angabe in 4, 6. 8, dass die 4 Wesen nach aussen und innen mit Augen überdeckt sind. Der dies geschrieben hat, kann darnach nicht bloss von 7 Augen reden, die identisch sein sollen mit den 7 Geistern Gottes. Die Tendenz der Vergöttlichung des Lamms kommt in 5, 6ᵇ ganz ebenso zum Ausdruck wie in 6, 16; 5, 11—14; 7, 9—17 und wir dürfen darum wohl jene Worte in 5, 6ᵇ und ihr Korrelat in 4, 5ᵇ zusammen mit diesen Versen demselben Interpolator zuschreiben.

Parallel dem weissen Farren mit grossen Hörnern im Buch Henoch wäre also auch das Lamm in Apok. 5, 6 ausgestattet mit 7 Hörnern.

Wenden wir uns endlich weiter zurück zu c. 4, so ist, wenn wir hier vorläufig von den Versen 4, 1. 2 und ihrem Verhältnis zu 1, 9 ff. absehen, die Einheit und Unversehrtheit dieses Kapitels kaum bestritten. Die zweite Hälfte von 4, 5 allerdings haben wir bereits für eine Interpolation erklären müssen. Aber dies ist auch der einzige Punkt, wo c. 4 (abgesehen von V. 1. 2) zu kritischen Bedenken Anlass giebt.

So haben wir aus den Kapiteln 4—9 der Apokalypse einen älteren Kern herausgeschält, einen Kern, der das Wesentliche der genannten Kapitel enthält und bereits christlichen Charakter hat.

Es wird für die weitere Untersuchung von Nutzen sein, wenn wir bereits hier die Frage stellen und zu beant-

worten suchen, in welcher Zeit jene alten Stücke entstanden sind. Dabei gilt es insbesondere c. 6 näher ins Auge zu fassen, das verschiedene chronologische Merkmale zu enthalten scheint.

Die auf die Eröffnung der 5 ersten Siegel folgenden Erscheinungen in Kapitel 6 haben offenbar ein ganz bestimmtes historisches Gepräge und zwar ergiebt sich bei näherer Prüfung, dass hier auf Verhältnisse und Begebenheiten angespielt ist, die sämtlich der Zeit des Nero angehören. Zur Begründung des Gesagten zunächst einige allgemeine Bemerkungen. Das Buch, dessen Siegel das Lamm öffnet, ist das Gerichtsbuch, das die schweren von Stufe zu Stufe sich steigernden Endschicksale der Welt enthält. Alle nach Oeffnung der einzelnen Siegel eintretenden Erscheinungen tragen deshalb gleichmässig eschatologischen Charakter, deuten auf das Ende hin oder bezeichnen die einzelnen Stadien im Kommen desselben. Es ist nun an und für sich schon wahrscheinlich, dass der Verfasser, der das Ende so bestimmt vor sich sieht und dasselbe in seinen verschiedenen Entwicklungsmomenten beschreibt, den Ausgangspunkt nimmt von einzelnen bestimmten Zuständen und Ereignissen seiner, d. h. wenn wirklich der Apostel Johannes der Verfasser ist, der apostolischen Zeit, die um ihres ernsten und tragischen Charakters willen ihm das nahe Ende zu verbürgen, ja dasselbe bereits in seinen ersten Anfängen darzustellen scheinen. Diese Auffassung wird sich uns denn auch sofort bei Deutung der einzelnen Zeichen selbst bestätigen.

Auf die Oeffnung der 4 ersten Siegel erscheinen 4 Reiter auf 4 Pferden von verschiedener Farbe. Die Aehnlichkeit des Bilds weist auf die Aehnlichkeit der Sache, und da jedenfalls die 3 letzten Reiter und Rosse das Sinnbild sind für herrschende öffentliche Kalamitäten, so wird dies ähnlich auch vom ersten Reiter anzunehmen sein. Schon daraus ist zu entnehmen, dass unter dem Reiter auf weissem Ross, der einen Bogen hat und einen Kranz

erhält und siegreich hinzieht, um zu siegen, nicht Christus verstanden werden kann. Dies ist auch darum nicht möglich, weil Christus in einer und derselben Vision nicht eine doppelte Rolle zu gleicher Zeit spielen kann. Denn er ist ja bereits und noch für längere Zeit gedacht als das Lamm, das die einzelnen Siegel öffnet. Auch der Bogen des Reiters lässt sich nicht wohl als Waffe Christi denken, sondern er deutet auf einen östlichen Krieger, er ist die fernhin treffende Waffe persischer und parthischer Krieger. Da nun der übrige Inhalt von 6, 2: das weisse Ross, der Kranz und der Sieg des Reiters auf einen Fürsten weist, der nach des Apokalyptikers Auffassung das von Gott berufene Werkzeug ist, um die Welt zu züchtigen, so liegt es nahe anzunehmen, dass der Apokalyptiker hier an den Partherkönig Vologäses gedacht hat, der im Jahr 62 die römische Armee schlug, zur Kapitulation zwang und durchs Joch gehen liess. Von Vers 19, 11 lässt sich kein Gegenbeweis gegen diese Auffassung hernehmen. Dort ist allerdings zweifellos Christus unter dem Reiter auf weissem Ross zu verstehen, aber jener Abschnitt ist, wie schon die verschiedene Schilderung des Reiters und seiner Ausrüstung beweist, von einem andern und, wie wir sehen werden, späteren Verfasser, der wohl die Stelle 6, 1 u. 2 bereits vor sich hatte und missverständlich auf Christum bezog.

Was den zweiten Reiter auf feuerfarbenem Pferd betrifft, der von der Erde den Frieden nimmt, dass sie einander hinschlachten und der deshalb ein grosses Schwert führt, so soll dies der symbolische Ausdruck sein für die blutigen Kriege der Zeit. An solchen hat es nun aber während der Regierung des Nero nicht gefehlt, denn noch vor dem Beginn des jüdischen Kriegs in die Jahre 58 bis 63 fällt der armenisch-parthische Krieg, dem Kämpfe in Britannien und Deutschland zur Seite giengen.

Für die Erscheinung des dritten Reiters auf schwarzem Pferd, der die Wage hält, gibt jene Stimme aus den 4 Wesen heraus die Erklärung, wenn sie ruft: Ein Mass

Weizen um einen Denar und drei Mass Gerste um einen Denar, dem Oel und dem Wein thue nichts. Es ist hier jedenfalls eine wenn auch partielle so doch gerade auf die notwendigsten Lebensmittel sich erstreckende Teuerung angedeutet. Auch für dieses Sinnbild kann man, ohne dass man in die vierziger Jahre zurückgeht, die historische Unterlage wiederum finden in der Zeit des Nero, indem Sueton [1]), und zwar wie es scheint aus der zweiten Hälfte seiner Regierung von einer allgemeinen Teurung berichtet, die wesentlich dazu beigetragen habe, den Hass gegen ihn zu steigern. Erbes folgert mit Recht aus einer Kombination der Erzählung Suetons mit derjenigen des Tacitus [2]), nach welcher Nero eine Menge Getreide in den Tiber geworfen habe, quo securitatem annonae ostentaret, dass auch diese Teuerung im Jahre 62 stattgefunden habe.

Der vierte Reiter auf gelbem Ross sodann, der Tod heisst und dem der Höllengott folgt, soll das zusammenfassende Sinnbild sein für die Menge derer, die zur Zeit des Apokalyptikers durchs Schwert oder im Tierkampf oder durch Hunger und Sterben ihr Leben verloren. Auch dies passt vortrefflich zu der Regierung Nero's, speziell zu den sechziger Jahren. Von den Kriegen und der Hungersnot war bereits die Rede. Die vielen Hinrichtungen und die blutigen Spiele sind bekannt. Was aber jenes zweite θάνατος in 6, 8 betrifft, so ist damit vermutlich an ein Sterben durch Seuche gedacht. Da liesse sich nun an die Pest des Jahres 65 erinnern, die Rom und Umgegend heimsuchte [3]). Erbes nimmt auf Grund der Angaben von Philostratus [4]) für den Anfang der sechziger Jahre eine Pest in Ephesus an. Doch müssen wir im Auge behalten, dass wir über das Herrschen von Epidemien in den verschiedenen Provinzen des Reichs

1) In Nero c. 45.
2) Annal. 15, 18.
3) Tac. Annal. 16, 13; Sueton im Nero c. 39.
4) Vit. Apoll. 4, 4—11 vgl. mit c. 24 und 34.

ungenügend und ungleichmässig unterrichtet sind. Man wird also in der Beziehung jenes θάνατος auf die eine oder andere jener Epidemien vorsichtig sein müssen. An sich erscheint es übrigens auch nicht unwahrscheinlich, dass im Gefolge jener Hungersnot Seuchen sich einstellten und dass daran bei jenem θάνατος gedacht ist.

Endlich führt die Stelle 6, 9 ff. auf wesentlich dieselben Zeitverhältnisse. Christliche Märtyrer bilden, wie wir sahen, jedenfalls einen Teil jener Seelen unter dem Altar. Da müssen wir wohl im Interesse der Zahl der Märtyrer und dürfen wir entsprechend den oben gefundenen Jahreszahlen jedenfalls heruntergehen bis zum Martyrium des Jakobus des Bruders des Herrn, der vermutlich mit noch andern Gliedern der Urgemeinde im Jahr 62 gesteinigt worden ist. Ob wir auch noch die Märtyrer der Neronischen Verfolgung beizuziehen haben, diese Frage müssen wir unentschieden lassen. Es ist möglich, dass der Verfasser auch an sie denkt, aber sicher ist es nicht. Der Umstand, dass sonst in 6, 1 ff. nur auf Ereignisse aus dem Jahr 62 angespielt ist, spricht eher dagegen. So dürfen wir wohl annehmen, dass die Grundlage der c. c. 4—9 einer Schrift angehört, die im Jahr 62 oder bald nach 62, vielleicht auch erst bald nach 64 geschrieben ist. Diese Schrift, die wir als Urapokalypse bezeichnen, ist bereits christlich gewesen.

Kapitel 10 und 11, 1–13.

a. Der Inhalt.

Ein gewaltiger Engel in göttlicher Herrlichkeit kommt vom Himmel mit einem kleinen aufgeschlagenen Buch in der Hand und setzt seinen rechten Fuss auf das Meer, den linken auf das Land. Seinem Ruf antworten die 7 Donner. Eine himmlische Stimme befiehlt dem Apokalyptiker, das was die 7 Donner geredet haben nicht zu schreiben sondern zu versiegeln. Doch versichert der Engel mit offenbarer Beziehung auf das, was die 7 Donner geredet, unter einem heiligen Schwur: »Es wird keine Zeit

mehr sein, sondern in den Tagen des Rufes des siebenten Engels, wenn er die Trompete blasen wird, ist das Geheimnis Gottes vollendet, wie er es seinen Knechten, den Propheten als frohe Botschaft verkündet hat«. Die himmlische Stimme heisst dann den Apokalyptiker das Buch aus der Hand des Engels nehmen und es verschlingen. Es werde ihm süss im Munde aber bitter im Magen sein. Dies geschieht und der Apokalyptiker erhält nun die Erklärung des Vorgangs durch die Worte: »Du musst wiederum weissagen über Völker und Geschlechter und Zungen und viele Könige«. Zunächst empfängt nun der Seher ein Messrohr mit dem Auftrag, den Tempel Gottes samt dem Altar und den Betern darin zu messen, den Vorhof aber auszulassen, da er den Heiden gegeben sei, welche die hl. Stadt 42 Monate lang zertreten werden.

In den diesen 42 Monaten entsprechenden 1260 Tagen sollen die 2 Zeugen Gottes, die 2 Oelbäume und die 2 Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen, weissagen im Sacke. Während ihrer Weissagung sollen sie Macht haben, ihre Feinde zu verderbeu und die Erde zu schlagen mit jeglicher Plage. Wenn aber ihre Zeit um ist, soll das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, sie töten und ihre Leichname sollen zur Freude der Völker, Stämme, Zungen und Geschlechter 3½ Tage lang unbeerdigt liegen auf der Gasse der grossen Stadt, welche geistlich genannt wird Sodom und Aegypten, wo auch ihr Herr gekreuzigt ward. Aber nach 3½ Tagen wird der Lebensgeist Gottes sie erwecken und auf den Ruf einer himmlischen Stimme werden sie auffahren in den Himmel, während ein Erdbeben den zehnten Teil der Stadt zerstört und 7000 Menschen tötet, so dass die Uebrigen in Furcht geraten und dem Gott des Himmels die Ehre geben.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Ich habe von Anfang an geltend gemacht, dass das Stück 10, 1—11, 13 ein störender Einschub ist zwischen

9, 21 und 11, 14. Auf Grund der in dem Stück selbst enthaltenen Andeutungen habe ich dasselbe stets aufgefasst als einen Nachtrag des Urapokalyptikers. Der Fortgang der Ereignisse, der jüdische Krieg mit der Belagerung und der mehr und mehr drohenden Eroberung Jerusalems veranlasst ihn, seine ursprüngliche Prophetie durch eine auf die neuen Ereignisse bezugnehmende Weissagung zu ergänzen. Als Nachtrag zu der christlichen Urapokalypse hielt ich auch das Stück 10, 1—11, 13 für christlich.

Weizsäcker stimmte allerdings meiner Behauptung, dass das Stück 10, 1—11, 13 den Zusammenhang zwischen 9, 21 und 11, 14 unterbreche, zu, zweifelte auch nicht an dem christlichen Charakter des Stückes, aber er sah darin nicht einen Nachtrag zur Urapokalypse sondern ein Stück unbekannter Herkunft, das der Verfasser der Apokalypse aus einer oder zwei fremden Quellen in sein Werk aufgenommen habe. Der Uebergangsabschnitt in c. 10, meint Weizsäcker, sei in mehrfacher Beziehung rätselhaft. Hier höre der Prophet eine Weissagung, die der 7 Donner 10, 3 f., welche er jedoch nicht verkünden dürfe, sondern versiegeln müsse. Dagegen werde ihm 10, 8—11 ein neues Buch mitgeteilt, das erst süss und dann bitter schmecke, worauf er dann wieder weissagen dürfe. Dass dieses beides nur zur Vorbereitung der grossen weiteren Enthüllung dienen solle, sei kaum anzunehmen. Mit dem neuen Buch scheine vielmehr die Einschaltung aus einer Quelle zu beginnen und wie diese aufgenommen sei, so möge im Vorstehenden eine andere ausgeschlossen sein. Was die zeitgeschichtliche Beziehung der Weissagung in c. 11 angeht, so ist auch Weizsäcker der Ansicht, dass dieselbe nur vor dem Jahr 70 entworfen sein könne.

Auf die Frage, ob das Stück 10, 1—11, 13 in den Entwurf der Apokalypse hineinpasst oder nicht, und auf die weitere nach seiner Herkunft hat sich Vischer überhaupt nicht eingelassen. Dagegen hat er mit allem Eifer zu beweisen gesucht, dass das Stück wie die ganze Apo-

kalypse von Hause aus jüdisch sei und nur einen kleinen Zusatz von christlicher Hand erfahren habe. Ein Beweis für den jüdischen Ursprung der Weissagung ist ihm in erster Linie die im Widerspruch mit den Aussagen Jesu (Mrc. 13, 2; Mt. 24, 2; Luc. 21, 6) stehende Erwartung, dass der jüdische Tempel nicht zerstört werden soll, ferner die Hoffnung auf die Verschonung der προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ d. h. die Hoffnung auf Verschonung aller am Tempelkultus festhaltenden Juden, sowie die Erscheinung der beiden Zeugen, welche in keinerlei Beziehung zu Christus gesetzt seien und welche in die christliche Betrachtung nicht hineinpassen, da die christliche Auffassung in Johannes dem Täufer die Weissagung vom Vorläufer des Messias erfüllt sehe und vor dem zweiten Kommen des Herrn keine Vorläufer erwarte. Zu diesen Argumenten Vischer's gesellt sich die Beobachtung, dass das einzige christliche Sätzchen 11, 8[b] eine Interpolation sei. Wenn man annehme, dass dieser Vers von jeher im Text gestanden habe, so sei es unbegreiflich, dass die Kreuzigung Jesu durch die Juden, die doch gerade in diesem das Gericht über Jerusalem beschreibenden Kapitel eine hohe Bedeutung hätte haben müssen, in einem kleinen durch ὅπου καί eingeleiteten Nebensätzchen nur so nebenbei zur Sprache gebracht werde. Das Sätzchen stehe auch im schärfsten Kontrast zu 11, 2. In V. 8 erscheine Jerusalem als das geistige Sodom und Babel, V. 2 dagegen werde die Stadt ἡ ἁγία genannt. V. 8 sei darum von den Worten τῆς πόλεως τῆς μεγάλης an, womit sonst Babel bezeichnet werde, eine Interpolation. Wäre 8[b] echt und Kapitel 11 also christlich, so müsste es sehr auffallen, dass von Jerusalem, das doch den Herrn gekreuzigt, nur der zehnte Teil zerstört werde und darin nur sieben Tausend fallen, ebenso dass die Uebrigbleibenden durch das Strafgericht nicht zur Anerkennung Jesu als des Messias gebracht werden, sondern dass es heisse: sie gaben Gott die Ehre. Das alles erkläre sich bei der jüdischen Herkunft des Stücks. Die Bewohner Je-

rusalems, die als Knechte Gottes zu Teilnehmern der künftigen Herrlichkeit bestimmt seien, seien von Gott abgefallen. Darum müsse Gott einen Weckruf an sie ergehen lassen, um sie an ihre Aufgabe zu erinnern. Die Stadt müsse gereinigt werden, damit sie würdig sei, Gottes geliebte Stadt zu sein. So erkläre sich das Erdbeben mit seiner verhältnismässig schwachen Wirkung als Akt der väterlichen Züchtigung Gottes.

Weyland schliesst sich meiner Argumentation bezüglich der Ausscheidung von 10, 1—11, 13 aus dem umgebenden Zusammenhang an. Allein er will jenes Stück im Gegensatz zu mir wie Weizsäcker nicht für einen Nachtrag halten sondern, während die umgebenden Stücke aus der jüdischen Quelle א stammen, soll mit 10, 1 eine neue, ebenfalls jüdische Quelle ב einsetzen. Durch das ἄλλον in 10, 1 und das πάλιν in V. 7 habe der Redaktor beide Weissagungen mit einander zu verbinden gesucht. Auf seine Rechnung gehe wohl auch der Hinweis auf den Engel mit der siebenten Trompete sowie das ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους, statt dessen man ὡς εὐηγγέλισέν μοι erwarten sollte. Auf der andern Seite lasse der Umstand, dass in 10, 3 von den 7 Donnern gesprochen werde, vermuten, dass in Quelle ב etwas vorhergegangen sei, was der Redaktor ausgelassen habe. In 11, 1—13 sei das Original vielleicht durch Verkürzung entstellt. Die Stadt in V. 8 sei Jerusalem. Aber der Redaktor habe, und dies sei unter verschiedenen Möglichkeiten das Wahrscheinlichste, ohne auf den Sprachgebrauch seiner hebräischen Quellen zu achten, statt הגדולה הקדושה gelesen und das Weitere hinzugefügt. In der Annahme des jüdischen Ursprungs von 10, 1—11, 13 stimmt Weyland mit Vischer überein. Was die Zeit angeht, so verweist Weyland die Weissagung in c. 11 in den Anfang des jüdischen Kriegs.

Pfleiderer's Ansicht ist im wesentlichen eine Verschmelzung derjenigen von Weizsäcker und Vischer. Nachdem in 10, 7 für die siebente Engelsposaune ausdrück-

lich die Vollendung des prophetischen Geheimnisses in Aussicht gestellt worden sei, trete diese Katastrophe doch nicht, wie zu erwarten wäre, sofort ein, sondern es folge zunächst eine Abschweifung vom Zusammenhang des Posaunengesichts, das erst 11, 15 wieder aufgenommen werde. Indem nämlich dem Seher ein neues Weissagungsbuch zu verschlingen gegeben werde, werde er aufgefordert, abermals über Völker und Könige zu weissagen (10, 9 ff.). Darin liege auch insofern ein Widerspruch zum Vorhergehenden (10, 1—7), als der Seher vorher die Weisung erhalten habe, die Stimmen der 7 Donner vom Himmel zu versiegeln und nicht zu schreiben. Pfleiderer hält es darum mit Weizsäcker für möglich, dass mit dieser himmlischen Ordre und Kontreordre angedeutet werde, dass hier eine frühere Weissagung (der ursprüngliche Inhalt der siebenten Posaune d. h. der Vollendung der Zeitgeschichte) unterdrückt und eine neue an ihre Stelle gesetzt sei. In der Beurteilung der Weissagung in c. 11 als eines jüdischen Stücks, speziell auch hinsichtlich der Annahme einer christlichen Interpolation in 11, 8^{b} stimmt Pfleiderer ganz mit Vischer überein. Geschrieben soll sie sein im Anfang des jüdischen Kriegs unter Vespasian, vielleicht dass sie ursprünglich ein Flugblatt gebildet habe wie c. 12 oder mit c. 12 zusammen, das dann der am Ende der Regierung Vespasians schreibende Verfasser der in c. c. 4—22, 5 zu Grund liegenden jüdischen Apokalypse seinem Werk einverleibt habe.

Sabatier giebt mir zu, dass das Stück 10, 1—11, 13 nicht zwischen c. 9 und 11, 14 ff. hineinpasst. Auch erkennt er die Beziehung von c. 10 auf die christliche Grundlage in den c. c. 1—9 und 11, 14 ff. an. Darum hält er auch c. 10 für christlich. Dagegen ist er mit Vischer und Genossen von dem jüdischen Ursprung von 11, 1—13 überzeugt und in Weizsäcker's Spuren erklärt er nun die Sache so, dass der Verfasser der Grundschrift im Widerspruch mit der ursprünglichen Anlage seiner Schrift c. 10

der letzteren eingefügt habe, um im Anschluss daran eine Reihe ursprünglich jüdischer Stücke in sein Werk aufzunehmen. Zu diesen durch c. 10 eingeleiteten ursprünglich jüdischen Stücken gehöre in erster Linie 11, 1—13. Aber da in c. 10 von einer zweiten Weissagung über Völker, Geschlechter, Zungen und viele Könige die Rede sei und diese Ankündigung durch 11, 1—13 nicht erfüllt werde, so müssen dazu noch weitere Stücke gehören und zwar sollen das die ebenfalls ursprünglich jüdischen Stücke c. c. 12; 13; 14, 6—20; 16, 13. 14. 16; 17, 1—19, 2; 19, 11—21; 20, 1—10; 21, 9—22, 5 sein. Eine christliche Interpolation muss natürlich auch Sabatier annehmen in 11, 8^b. Schön ist bezüglich des Stücks 10, 1—11, 13 derselben Ansicht wie Sabatier.

Ganz eigentümlich ist die Ansicht Spitta's. Nach ihm ist die Erscheinung des ἄγγελος ἰσχυρός, die Rede der 7 Donner und der Schwur des Engels, ein Intermezzo zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision aus J^1. Die Verschlingung des Buches dagegen und was damit zusammenhängt gehöre als Einleitung zu J^2. Beides habe der Redaktor zusammengearbeitet. Auf 10, 1^a d. h. auf die Worte ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in 10, 1 sollte eigentlich sofort 10, 2^b folgen d. h. der Satz καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα etc. Die dazwischenliegende Beschreibung des Engels in 10, 1^b und und 2^a (von περιβεβλημένον bis ἠνεῳγμένον) sei Einschub. Man sollte sie hinter ἰσχυρόν und vor καταβαίνοντα erwarten, auch passe sie, da sie das Bild einer ruhenden Erscheinung darbiete, gar nicht zu dem Bild des aus dem Himmel auf die Erde schreitenden Engels. Das Originalbild für 10, 1^b und 2^a sei Ez. 1, 26—28, worauf auch der Bericht von dem verschlungenen Buch 10, 8—11 zurückgehe. Das seien also zusammengehörige Teile und zwar habe man es ursprünglich in dieser Einleitung zu J^2 ohne Zweifel nicht mit einer Angelophanie sondern mit einer Theophanie zu thun, gerade so wie in der ebenfalls auf Ezechiel zurückgehenden Einleitung zu den Siegelvisionen in den Ka-

piteln 4 und 5. Der Redaktor habe diese ursprüngliche Theophanie mit der Angelophanie des Intermezzo verbunden. Die Zusammenarbeitung erkenne man besonders daran, dass in V. 9 der Engel die Aufforderung wiederhole, die in V. 8 bereits die Himmelsstimme ausgesprochen habe. Die Stimme, welche nach dem Original von J^2 mit dem Seher rede, sei nach Ez. 3, 1 ff. die der himmlischen Erscheinung selbst. In J^1 trete neben den ἄγγελος ἰσχυρός die Himmelsstimme V. 4. Dadurch dass der Redaktor J^1 und J^2 kombiniert habe, sei auch die Stimme in J^2 etwas anderes geworden neben der himmlischen Erscheinung, so dass nun die Aufforderung zum Nehmen des Buchs zweimal ergehe. Auch an dem Anakoluth in V. 8 verrate sich die Komposition. In J^2 werde es nach Ez. 1, 28 ursprünglich geheissen haben: καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν. Indem der Redaktor in V. 8 den Bericht aus J^2 mit V. 4 habe verknüpfen wollen, sei der jetzige Text entstanden, wobei der Redaktor zwar φωνή zum Subjekt gemacht habe, aber sofort wieder in die alte Konstruktion zurückgefallen sei. Auf Rechnung des Redaktors komme natürlich das Stück von ὕπαγε in V. 8 an bis zu λέγει μοι in V. 9, ferner in V. 10 die Worte ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου. So erkläre sich auch das auffallende λέγουσιν statt λέγει in V. 11. Endlich sei das πάλιν hier wie in der einzigen andern Stelle der Apokalypse, wo es sich finde, V. 8 dem Redaktor zuzuschreiben.

Auch in c. 11 erkennt Spitta die Hand des Redaktors und zwar schon in V. 7. Das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, findet er hier ebenso verdächtig wie in 17, 8. Es scheine eine Kombination zu sein der Vorstellung vom Tier, das aus dem Meer aufsteigt, in 13, 1 mit dem ἄγγελος τῆς ἀβύσσου Ἀπολλύων in 9, 11. Auch dass das Tier mit den beiden Zeugen Krieg führen und sie besiegen soll, scheint Spitta äusserst bedenklich. In V. 5 sei doch gesagt, dass ein jeder, der ihnen etwas zu Leid thun wolle, durch Feuer aus ihrem Munde verzehrt werden soll. Ueber-

dies sei eine Ermordung dieser beiden Zeugen schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie als die Antitypen von Moses und Elias auftreten und weil die Zeit ihrer Busspredigt in V. 3 durch Gottes Bestimmung nicht durch ihre Ermordung von Seiten des Tiers begrenzt erscheine. Somit werde bereits in den Worten V. 7: καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν die Angabe ihres (natürlichen) Todes liegen und nicht die Zeitangabe, wann dem Tier Gelegenheit gegeben werde, sie zu töten. Die Worte τὸ θηρίον ἀποκτενεῖ αὐτοὺς καί werden also dem Redaktor zuzuschreiben sein.

Bei dem nächsten Vers 8 kommt Spitta den Andeutungen meiner Streitschrift (S. 5) folgend zu dem Resultat, dass die Stadt, von welcher hier geredet werde, nicht Jerusalem sondern Rom sei. Darauf weise die Bezeichnung ἡ πόλις ἡ μεγάλη, die sonst in der Apokalypse nur Babel-Rom gegeben werde, ferner die Thatsache, dass die heilige Stadt nach V. 2 hier als zerstört zu denken sei sowie die andere, dass die beiden Zeugen ja den Heiden Busse predigen sollen. Die Worte ὅπου καὶ u. s. w. müssen darum allerdings als irrtümlicher Zusatz des Redaktors betrachtet werden, aber nicht weil sie christlich seien, sondern weil sie der Stadt eine Deutung geben, die mit dem Zusammenhang und dem Sprachgebrauch der Apokalypse im Widerspruch stehe. Auch die Worte ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος will Spitta mit Vischer dem Redaktor zuschreiben. Ein Hinweis auf die Feindschaft Sodoms und Aegyptens sei hier nicht am Platz. Alles was vorher von der Feindschaft gegen die μάρτυρες gesagt sei, habe oben bereits dem Redaktor zugewiesen werden müssen. Auch die Busse der Stadtbewohner passe nicht zu Sodom und Aegypten, wohl zu Ninive.

Dass der Abschnitt 11, 1—13 mit der dazu gehörigen Einleitung in c. 10 jüdisch ist, erkennt Spitta nach dem Vorgang Vischers an, obwohl er zugiebt, dass nicht alle Gründe Vischers stichhaltig sind. Die beiden Zeu-

gen insbesondere mit ihrer Heidenpredigt können in einer christlichen Schrift nicht auffallen, doch auch in universalistisch gerichteten jüdischen Kreisen sei die Vorstellung nicht befremdlich. Dagegen sei in 11, 1 2 sicher vom Tempel in Jerusalem und den in demselben anbetenden Juden die Rede. Von irgend welcher Reflexion auf christliche Anschauungen sei da nicht die geringste Spur zu entdecken, wie überhaupt in dem ganzen Abschnitt nicht ein Zug auf christliche Abfassung hinweise.

In 11, 1—13 und der Einleitung dieses Stücks in c. 10 habe man also eine jüdische Apokalypse J^2, die sich durch einige Züge bedeutsam von J^1 unterscheide. Während in J^1 Israel versiegelt werde und nur von grossen Gerichten an den Heiden die Rede sei, wisse J^2 von einer Zerstörung der hl. Stadt und andererseits von einer nicht erfolglosen Busspredigt unter den Heiden. Sowenig man in der Weissagung in c. 11 speziell in den Versen 11, 1. 2 eine Schilderung christlicher Angelegenheiten finden könne, so wenig könne man sie auf die Situation vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus beziehen. Man werde — und hierbei folgt Spitta einem von mir in meiner Streitschrift allerdings nicht im Ernst hingeworfenen Gedanken — in die Zeit geführt, da Jerusalem nach der letzten Blütezeit unter den Hasmonäern durch Pompejus definitiv dem heidnischen Regiment überliefert worden sei. Die Angabe der Zeitdauer der Zerstörung der hl. Stadt (42 Monate) zeige, dass die Zeit der Unterdrückung noch nicht zu lange gedauert habe, und auf dasselbe Resultat führe der Zug, dass den wiedererwarteten Propheten Mose und Elia für ihre Wirksamkeit dieselbe Zeitdauer gegeben werde.

Erbes glaubt, dass die Ausscheidung des Abschnittes 10, 1—11, 13 auf verschiedenen Verkennungen beruhe. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden verbürgt ihm schon die Verwandtschaft zwischen 5, 2 und 10, 1. Wie der Seher 5, 2 gleich beim Anblick des versiegelten Schicksalbuches »einen gewaltigen Engel« gesehen habe, der

ἐν φωνῇ μεγάλῃ gerufen habe so sehe er nun 10, 1 ff. »einen andern gewaltigen Engel«, der φωνῇ μεγάλῃ schreie, wie ein Löwe brülle. Auch die 7 Donner und der Engelsschwur weisen auf solchen Zusammenhang. Wie das 7. Siegel sich in die 7 Posaunen auflöse, so habe der Seher oder der Leser meinen können, dass ebenso zur Vollendung der Dreizahl auch den Posaunen noch eine dritte Reihe einer Siebenzahl vorläufiger Plagen folgen, und also das Ende mit seinem Gericht und der Offenbarung Gottes noch lange nicht kommen werde. Dem Bedürfnis nach einer Trias habe der ursprüngliche Autor genügt eben durch die Stimmen der 7 Donner, die ja allein geeignet gewesen seien, die 7 Posaunen noch zu überbieten. Weil nun aber einmal wie auch 1 Thess. 4, 16 und 1 Kor. 15, 5 beweise, nach dem Ruf des Erzengels (= starken Engels) und der letzten Posaune das Ende vorgeschrieben gewesen sei, so hätten die 7 Donner schon jetzt ertönen, und nur angedeutet werden müssen, dass sie eigentlich den 7 Siegeln und 7 Posaunen entsprechen und wie diese auch einen Inhalt mit Ankündigungen haben, indem alles, was sie redeten, dem Seher in der Feder stecken bleibe und nicht aufgeschrieben werden soll. Der ausdrückliche Schwur des Engels 10, 6: ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται und dass beim Ertönen der 7. Posaune das Geheimnis Gottes vollendet werde, bezeichne einen Unterschied von dem analogen Schwur bei Daniel 12, 7, der jetzt noch $3^1/_2$ Jahre kommen lasse, und habe offenbar Beziehung zu jener Weisung an die Märtyrer in 6, 11, dass sie ἔτι χρόνον sich gedulden sollten, bis auch ihre Mitknechte und Brüder vollendet seien und ihr Blut an den Bewohnern der Erde gerochen werde.

Auch die enge an das Vorhergehende sich anschliessenden Verse 8 ff. erscheinen Erbes als ursprünglich und nicht als spätere Zuthat. Ob auch V. 8 in grammatischer Hinsicht nicht ganz glatt verlaufe, so sei doch wenig dadurch gebessert, dass man die Härte einem Späteren zur Last lege. Wenn es in 10, 11 heisse: δεῖ σε πάλιν

προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἐπὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσι πολλοῖς, so erscheine es allerdings etwas seltsam, dass der noch übrige Teil der 6. Posaune und die 7. einer andern Erleuchtung angehören soll als die 6 ersten Posaunen. Doch besage jene durch die Anlehnung an Ezechiel veranlasste Wendung nichts anderes, als dass der Seher jetzt die Endgeschicke schildern, seine Weissagung vollenden solle. Liege es auch nahe, bei jenen Völkern und Königen besonders an die — dem Ueberarbeiter zugehörige — Schilderung in c. 17 zu denken, so hätten doch schon Ewald und andere, die noch an keine Ausscheidung gedacht, jene neue Weissagung auf das unmittelbar folgende c. 11 bezogen. Bilde hier auch Jerusalems Geschick den Mittelpunkt, so seien λαοὶ καὶ φυλαὶ καὶ γλῶσσαι καὶ ἔθνη 11, 2. 9 und die Bewohner der Erde überhaupt 11, 10 daran beteiligt und vollends an der ihnen 14, 14—20 drohenden Vernichtung, wo ihr Blut in Strömen fliesse. Schon einmal aber seien die Könige ausdrücklich und die Völker 6, 15 und 9, 20 genannt und gemeint bei der Weissagung ihrer Angst und Unbussfertigkeit.

An 11, 8 nimmt Erbes keinerlei Anstoss. Die Stadt sei zweifellos Jerusalem. Die verschiedene Charakteristik der Stadt in 11, 8 und 11, 2 bei einem und demselben Autor erkläre sich aus denselben Gefühlen und Erwägungen, aus welchen Paulus Rom. 11, 28 über die Juden in doppeltem Sinne urteile.

Eigentümlich ist die Ansicht von Erbes über die dem Seher 11, 1. 2 gegebene Anweisung und Erklärung bezüglich Jerusalems sowie in Betreff des Tiers aus dem Abgrund. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Erklärung findet Erbes in 11, 1. 2 die Verwerfung bezw. künftige Zerstörung des Tempels ausgesprochen.

Was das Messen zu bedeuten habe, hänge zusammen mit der Frage nach dem Subjekt von ἐδόθη in V. 2. Weder ναός noch αὐλή sei dieses Subjekt, vielmehr sei ἐδόθη absolut, unpersönlich zu fassen wie in 6, 4; 9, 5; 13, 7. 15;

19, 8. Während sonst ein ἵνα oder der Infinitiv folge, folge hier allerdings auf ἐδόθη ein καὶ mit dem Futurum. Aber gleich der nächste und zwar parallele Vers 3 biete dieselbe Konstruktion. Wie hier zu übersetzen sei: »und ich werde meinen zwei Zeugen geben und sie werden 1260 Tage lang weissagen«, so müsse dementsprechend in V. 2 übersetzt werden: »denn es ist den Heiden gegeben und sie werden die Stadt 42 Monate lang zertreten«. Wie in den Versen 2 und 3 die 42 Monate und die 1260 Tage miteinander wechseln, so wechsele das δώσω mit dem Praeteritum propheticum ἐδόθη ab. Wenn nun die Neueren das Messen auf Bewahrung und Erhaltung des Tempels im Gegensatz zu dem Vorhof und Stadt drohenden Geschick deuten, so sei dagegen zunächst zu sagen, dass das Messen nirgends ein Erhaltenbleiben bedeute. De Wette habe klugerweise dabei zugleich an eine vorzunehmende bedeutende Aenderung gedacht. Hier wo die Messrute gelegt werde an einen Bau, der dastehe und wo es sich nicht wie 21, 15 ff. nur um Ermittlung der Länge und Breite handle, könne das Messen nur bedeuten, dass derselbe nicht mehr lange in dieser Gestalt dastehen, sondern eine bedeutende Veränderung erfahren, zerstört werden solle. Dies werde bestätigt durch Jes. 34, 11; 2 Kön. 21, 13; Amos 7, 7, besonders aber durch die dem Apokalyptiker offenbar vorliegende (cf. auch Klagel. 4, 65. und Apok. 11, 8) Stelle Klagel. 2, 6 ff.: »Der Herr hat seinen Altar verworfen und sein Heiligtum verbannet, er hat die Mauern ihrer Paläste in des Feindes Hände gegeben; der Herr hat gedacht zu verderben die Mauern der Tochter Zion; er hat die Messschnur darüber gezogen und seine Hand nicht abgewendet bis er sie vertilget«. Bei dieser Deutung von Apok. 11, 1. 2 mache es keine Schwierigkeit, dass der äussere Vorhof nicht mitgemessen werden soll. Durch Weglassung des äusseren Vorhofs der Heiden, der gar nicht zum eigentlichen Tempel der Juden gehört habe, stets profan gewesen sei und höchstens für die Heiden ein Ort

der Anbetung, solle angedeutet werden, dass der eigentliche so heilig gehaltene Tempel selbst und die Juden selbst und der spezifisch jüdische Kult von Gott verworfen sei und einer bessern Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit Platz machen müsse.

Das Tier aus dem Abgrund, das mit den beiden Zeugen Krieg anfange und sie töte (11, 7), werde wie die beiden Zeugen (V. 2) mit den bestimmten Artikel eingeführt, weil es wie diese als aus alttestamentlicher Weissagung bekannt vorausgesetzt werde. In c. 13 werde ein solches Tier näher beschrieben. Dasselbe steige aber da nicht aus der Abyssus auf sondern aus dem die fremden Unterdrücker von Rom nach Palästina bringenden Meere im Gegensatz zum Lande.

Jenes Tier in c. 13 habe mit dem in c. 11 keine andere Gemeinschaft als den Danieltypus und gehöre einer andern Quelle an, was sich auch dadurch erhärte, dass das Tier in c. 11 erst am Ende der 1260 Tage = 42 Monate mit den 2 Zeugen Krieg anfange und sie töte, Israel dabei als gottvergessen erscheine und erst zu guterletzt sich bekehre, dagegen das Tier in c. 13 die 42 Monate hindurch sein Wesen treibe und angebetet werde von allen, deren Namen nicht im Buch des Lebens stehen, aber das Gottesvolk die ganze Zeit über fest und fromm finde. Nur noch 17, 8 tauche jenes Tier aus der Abyssus auf. Aber in 17, 8 habe der spätere Ueberarbeiter die einzelnen Züge mühsam aus den beiden älteren Stücken (c. 11 und c. 13) zusammengesucht zum vollen Mosaikbild des Antichrists und so ein rechtes Ungeheuer zusammengestellt, nicht ohne in dieser Komposition den ursprünglichen Sinn der verschiedenen Züge zu beeinträchtigen. Während so in 17, 8 das aus der Abyssus aufsteigende Tier mit seinen Attributen den Nero redivivus darstelle, weise in c. 11 ursprünglich nichts auf diesen hin. So wenig als bei den 9, 1 ff. ἐκ τῆς ἀβύσσου aufsteigenden Heuschrecken solle auch 11, 7 durch jenen Ausdruck ursprünglich gesagt sein,

dass das Tier schon einmal gestorben gewesen sei und nun aus der Unterwelt zum zweitenmal auf die Erde komme. Die Abyssus sei vielmehr gedacht als Sitz und Ursprung alles bösen, verderblichen, teuflischen Wesens, und wie das Heer der Heuschrecken so sei auch das Tier durch jenes Ursprungsattest einfach charakterisiert als feindselige teuflische »Ausgeburt der Hölle« (cf. υἱὸς τῆς ἀπωλείας 2. Thess. 2, 3). Vielleicht sei unter dem Tier keine Einzelperson gemeint, wenigstens sei in V. 12 von den Feinden der Propheten in der Mehrzahl die Rede. Jedenfalls aber handle es sich hier so gewiss um ein jüdisches Tier als V. 8 Jerusalem geistig Sodom und Aegypten heisse und nach Düsterdiecks treffendem Ausdruck dessen »antichristliche Feindschaft gegen den Herrn wie gegen seine Zeugen dargestellt« werde. Auch bei Matth. 23, 37 erklinge ja Jesu Wehe über das die Propheten mordende Jerusalem und es seien ja auch 7000 Juden, die zur Strafe für die Unbussfertigkeit und Ermordung der 2 Propheten durch das Erdbeben unter den Trümmern des zehnten Teils der Stadt begraben werden und dadurch die übrigen bewegen, Gott die Ehre zu geben und sich zu bekehren. Zur Bekräftigung seiner Deutung von 11, 7 auf einen jüdischen Pseudomessias erinnert Erbes an die Erwartung eines aus dem Stamm Dan kommenden Antichrists, der auch das jüdische Reich wieder aufrichten werde (cf. Iren. 5, 30 vergl. 25, 3 f.; Hippol. de Antichristo 5. 6 wie auch Testam. Dan. c. 5; Ambrosiaster zu 2 Thess. 2 und endlich Matth. 24, 24; Marc. 13, 22; Luc. 21, 8; Joh. 5, 43; 8, 44; Apok. 3, 9).

Entsprechend dem Zusammenhang, den Erbes zwischen den c. c. 10 und 11 und den nächstvorhergehenden Kapiteln konstatiert, sucht er auch für die c. c. 10 und 11 das Jahr 62 als Entstehungszeit wahrscheinlich zu machen. Nach den Ereignissen von Neros Tod habe sich kaum mehr erwarten lassen, dass die Juden die Stadt so leicht den Heiden überlassen und dass die Römer so gelinde mit der hl. Stadt

verfahren würden und ebensowenig habe man nach den erbitterten Parteikämpfen und dem bluttriefenden Fanatismus der Jahre 67 bis 69 noch erwarten können, dass schliesslich $^{9}/_{10}$ des Volks doch Gott die Ehre geben würden durch Bekehrung zum Nazarener. Dagegen seien die Verhältnisse im jüdischen Lande schon unter Felix und Festus seit Anfang der sechziger Jahre so verwirrt und unsicher gewesen, habe schon so viel Feuer unter der Oberfläche gebrannt, dass sich leicht habe voraussehen und sagen lassen, die Römer würden bald einmal kräftig einschreiten und zur Herstellung völliger Ruhe und Ordnung sich der Hauptstadt versichern müssen. Dabei erinnert Erbes an die nach des Josephus Bericht (B. J. 6, 5, 3) bereits vor Beginn des Krieges erschienenen offenbaren Zeichen, welche Jerusalems Geschick jedem nicht Verblendeten hätten andeuten müssen, an den schwertförmigen Kometen des Jahrs 62 und andere Kriege in Aussicht stellende Lufterscheinungen. Ganz besonders aber weist Erbes auf das im Jahr 62 zum ersten Mal erfolgende Auftreten von Jesus, Sohn des Ananus, der 7 Jahre und 6 Monate hindurch die Strassen Jerusalems mit seinen Weherufen über Stadt und Tempel erfüllt habe. Nicht zu vergessen sei auch, dass dem Nero die Herrschaft über den Orient und namentlich ein Königreich Jerusalem in Aussicht gestellt worden zu sein scheine schon zu einer Zeit, wo man in ihm noch nicht den Antichrist zu sehen Ursache gehabt habe und wo sich ein solches Verhältnis zwischen Juden und Heiden, ein solcher Abfall habe erwarten lassen, wie ihn die Apokalypse voraussetze, bis das teuflische Tier an den zwei Zeugen sich vergreife.

All dies habe im Zusammenhang mit den Weissagungen Jesu und der Propheten den christlichen Seher im Jahre 62 auf die Nähe der Wiederkunft Christi und des Unwetters über Jerusalem und den Tempel schliessen lassen. Und wie Paulus noch im Jahre 59 auf schliessliche Bekehrung seiner Volksgenossen, des ganzen Israel Rom. 11, 25 f. ge-

hofft habe, so rechne der Seher noch im Jahr 62 auf endliche Bekehrung von 9/10 des Volks.

Die Zusammengehörigkeit der c. c. 10 und 11 mit den vorhergehenden Kapiteln garantiert für Erbes den christlichen Charakter auch von c. c. 10 und 11 und durch seine Deutung von 11, 1. 2 und des Tiers in 11, 7 kann er sich in dieser Meinung nur bestärkt fühlen.

Schmidt erkennt an, dass zu Anfang von c. 10 unser Text eine Naht aufweist. Das Erscheinen des neuen »kleinen aufgeschlagenen Buches« 10, 2 sei weder bei Gelegenheit des βιβλίον 5, 1 noch sonst im bisherigen Verlauf der Apokalypse vorbereitet. Auch führe von dem βιβλαρίδιον c. 10 keine Verbindung nach c. 5 zurück.

Die einzige Anknüpfung sei δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι 10, 18, lockerer sei keine vorzustellen. Auch rüste der ἄλλος ἄγγελλος, der von seinem Doppelstandpunkt zu Land und See her das neue Buch mitteile, den Empfänger ganz neu zu seinem Offenbarungswerke aus. Ebenso weise der eigenartige Inhalt des mit 10, 1 beginnenden Stücks auf einen besonderen Ursprung desselben. Während es sich in den beiden vorangehenden Grundstücken der Apokalypse um Weltbilder im grossen und grössten Stil handle, folge hier eine Spezialvision, die sich nur auf den Tempel und die hl. Stadt beziehe. Dieses Thema werde allerdings am Schluss von c. 11 schon wieder fallen gelassen, ein Zeichen, dass das eingeschobene Stück dort auch wieder zu Ende sei.

Wie die sie umgebende Posaunenvision sei auch die Weissagung über Jerusalem in c. c. 10 und 11 jüdischen Ursprungs. In den c. c. 8—11 finde sich kein christlicher Zug. Auf den jüdischen Charakter des Stücks weise bestimmt das Auftreten der beiden Zeugen. Für die christliche Auffassung sei die alttestamentliche Prophetie vom sichtbaren Wiedererscheinen des Elias in Johannes dem Täufer erfüllt (Mt. 11, 14; 17, 12; Mc. 9, 13). Dagegen stehe für die jüdische Erwartung das Wiedererscheinen des Elias mitten im Volk Gottes noch aus; die jüdische Assumptio

Mosis, wahrscheinlich im fünften Jahrzehnt christlicher Aera entstanden, also in grosser Zeitnähe zu Apok. 10. 11, habe die langgehegte Koordinierung des Moses mit Elias nur befördern können. So trete Moses mit Elias in der Vision auf. Davon möge Mt. 17, 1 ff. (Mc. 9, 2 ff.) ein Reflex sein, aber Apok. 11 sei deshalb nicht christlich gedacht.

Auch dass der ναὸς τοῦ θεοῦ in seinem inneren Hauptbestand für unverletzlich erklärt werde, während Jesus die völlige Zerstörung des Herodianischen Baus geweissagt habe, spreche gegen die christliche und für die jüdische Herkunft des Stücks. Geschrieben sei es vor 70.

c. Untersuchung.

Wenn es nunmehr gilt, unsere eigene Auffassung des Stücks 10, 1—11, 13 darzulegen und zu begründen, so halten wir in erster Linie daran fest, dass dasselbe nicht zum ältesten Bestand der Apokalypse gehört, vielmehr zwischen Kapitel 9 und die Verse 11, 14 ff., die unmittelbar aneinander anschliessen, nachträglich eingeschoben ist. Gemäss der Vorhersagung in 8, 13, dass die folgenden 3 Trompeten die 3 Wehe bringen, bringt die fünfte Trompete das erste Wehe (9, 1—12), die sechste Trompete das zweite (9, 13—21 cf. 9, 12). Darum muss, da der Bereich der sechsten Trompete ursprünglich offenbar nicht weiter als 9, 21 geht, der Vers 11, 14 seinen ursprünglichen Platz hinter 9, 21 haben. Dass mit 9, 21 der Ereigniskreis der sechsten Trompete geschlossen ist, zeigt sich an den deutlich abschliessenden Versen 9, 20. 21. In diesen Versen ist die Wirkung der durch die sechste Trompete hervorgerufenen Ereignisse charakterisiert und damit das Stadium der sechsten Trompete für beendet erklärt. Es muss nun etwas Neues kommen. Dies ist allerdings in c. 10 auch wirklich der Fall, denn da beginnt ein ganz neues Gesicht. Allein in dem von 8, 1 an laufenden Zusammenhang der Erscheinung der 7 Engel mit den 7 Trompeten muss auf die sechste Trompete die siebente folgen, wie bisher die 6 ersten auf einander

gefolgt sind. Eine so selbständige Vision, wie wir sie in 10, 1—11, 13 finden, hat in diesem Zusammenhang keinen Platz, sie muss als fremde Zuthat innerhalb desselben erscheinen. Dies ergiebt sich auch aus dem Inhalt von 10, 1—11, 13. Der bisherige Entwicklungsgang der Apokalypse beruht darauf, dass das Lamm aus der Hand Gottes das Buch der Endschicksale der Welt empfängt und durch die Oeffnung der 7 Siegel des Buchs jene Schicksale zum Vollzug bringt. Ehe nun der Inhalt jenes Buches mit den 7 Siegeln erschöpft ist, schiebt sich mitten in den Verlauf der durch die Oeffnung des siebenten Siegels hervorgerufenen Ereignisse das Stück 10, 1—11, 13 ein, in welchem der Apokalyptiker ein neues Buch (10, 2. 8—10) mit dem ausdrücklichen Befehl zu einer neuen zweiten Weissagung (cf. 10, 11) empfängt. So charakterisiert sich das Stück 10, 1—11, 13 deutlich als späterer Einschub. Wir können aber das Verhältnis dieses Stücks zu der Grundlage, in die es eingefügt ist, noch näher bestimmen. Wenn es 10, 11 heisst: »Du musst wiederum weissagen über Völker und Geschlechter und Zungen und viele Könige«, so tritt diese neue Weissagung offenbar als Ergänzung und Nachtrag in Beziehung zu einer früheren, die der Autor der neuen ebenfalls als die seinige in Anspruch nimmt. Dies wird bestätigt und näher erklärt durch 10, 7. Wenn da auf die siebente Trompete und das, was sie bringen wird, im voraus Bezug genommen ist, so lässt sich daraus abnehmen, dass der Verfasser von 10, 1—11, 13 das ganze Trompetengesicht in c. c. 8. 9. 11, 14 ff. und dann auch was nach vorn und hinten damit zusammengehört hat, abgeschlossen vor sich gehabt und mit Rücksicht auf diese ältere Weissagung d. h. als Ergänzung dazu die neue entworfen hat.

Die von Erbes behauptete Zusammengehörigkeit der c. c. 10 und 11 mit den vorhergehenden Kapiteln bewährt sich also nicht. Die Verwandtschaft von 10, 1 mit 5, 1 lässt höchstens darauf schliessen, dass der Verfasser der einen Stelle die andere gekannt und auf sie Rücksicht ge-

nommen hat. Und falls bei dem Engelsschwur eine Beziehung auf Apok. 6, 11 vorliegen sollte, so wäre davon dasselbe zu sagen. Wenn aber durch die 7 Donner in c. 10 dem Bedürfnis an einer Trias (neben den 7 Siegeln und den 7 Trompeten) hätte genügt werden sollen, so hätte der Verfasser der Siegel- und Trompetenvision jenes Bedürfnis in c. 10 auf Kosten der Einheit seines Werks, im Streit mit dem Grundplan desselben befriedigt. Thatsächlich verhält sich die Sache wohl folgendermassen. Kapitel 10 eröffnet eine neue zweite, die erste in dem Siegel- und Trompeten-Gesicht voraussetzende und ergänzende Weissagung. Die 7 Donner sind dementsprechend keine Fortsetzung des Gesichts mit den 7 Siegeln und 7 Trompeten, sondern eine Parallele zur siebenten Trompete, die eigentlich jetzt nach der sechsten kommen sollte. Die 7 Donner kündigen den Willen Gottes bezüglich des Endgeschicks der Welt an. Aber was sie sagen wird versiegelt, weil dies Endgeschick noch ein wenig aufgeschoben wird und vor seinem Eintritt noch etwas anderes, Besonderes, Unerwartetes stattfindet, wovon in der neuen besonderen Weissagung, die nun folgt, gehandelt wird.

Es genügt, dass durch die 7 Donner das Ende angekündigt und damit der allgemeine Rahmen angedeutet ist, in welchen die folgende durch c. 10 eingeleitete ergänzende Weissagung hineingehört. Dass das durch uns angenommene Verhältnis der 7 Donner zu den 7 Siegeln und den 7 Trompeten speziell zu der siebenten das richtige ist, wird aufs klarste bestätigt durch den Engelsschwur in 10, 5—7, wo die Versicherung gegeben wird, dass in kürzester Frist (ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται) mit der 7. Trompete das Geheimnis Gottes d. h. das was Gott nach seinem geheimen Ratschluss mit der Welt und den Gläubigen schliesslich vorhat, zur Vollendung kommen werde, wie er es seinen Knechten den Propheten als frohe Botschaft kundgethan habe. Indem im unmittelbaren Anschluss an das von den 7 Donnern Gesagte der Engelsschwur mit der darin enthaltenen Be-

zugnahme auf die 7. Trompete folgt, ist die Parallelisierung oder Identifizierung der 7 Donner und der siebenten Trompete deutlich angezeigt.

Die verschiedenen in c. 10 vorhandenen und ohne Willkür nicht zu entfernenden Beziehungen auf eine ältere, speziell auf die im Gesicht von den 7 Siegeln und den 7 Trompeten verlaufende Weissagung lassen auch nicht zu, dass man mit Weizsäcker und andern c. c. 10 und 11 aus einer fremden Quelle in die Apokalypse aufgenommen betrachtet. Die durch c. 10 eingeleitete Weissagung hat von Hause aus den Charakter eines wenn auch ursprünglich für sich bestehenden Nachtrags zu der älteren Weissagung gehabt. Auch finden wir keinen Grund zu der besonderen Vermutung Weizsäcker's und Pfleiderer's, dass die Versiegelung dessen, was die 7 Donner geredet, andeute, dass hier eine andere Weissagung ausgefallen sei. Abgesehen von der bereits gegebenen Erklärung des Sachverhalts möchten wir dagegen noch bemerken, dass, wie schon in 10, 1. 2 ausser von Ezechiel auch von Daniel Gebrauch gemacht ist, so auch die Versiegelung der Weissagung und der Engelsschwur auf dem Danielischen Vorbild beruht (Dan. 12, 4–7. 9).

Ganz unhaltbar ist Spitta's Teilungsversuch. Verschmolzen sind allerdings in c. 10 zwei verschiedene Vorlagen, aber diese Vorlagen sind die alttestamentlichen Weissagungen Ezechiels und Daniels. Und zwar sind dieselben nicht auf dem Umweg über zwei verschiedene jüdische Apokalypsen mit einander in Verbindung gebracht, sondern der Autor von c. 10 hat beim Entwurf seiner Vision jene beiden Vorlagen direkt vor Augen gehabt und selbst nebeneinander verwertet. Kombiniert sind in c. 10 Dan. 10, 5. 6; 12, 4—9 (9, 6. 10; 5, 19); Ez. 1, 28; 2, 9. 10; 3, 1—4. Diese Züge aus den Weissagungen Daniels und Ezechiels sind in Apok. 10 so miteinander verflochten, dass es ganz unmöglich ist, sie von einander reinlich zu scheiden und sie zwei verschiedenen Schriften zuzuweisen,

von denen die eine Daniel, die andere Ezechiel gefolgt wäre. Die einzelnen Gründe, welche Spitta für eine solche Scheidung beibringt, haben keinerlei Beweiskraft. Die Behauptung, dass die Beschreibung des Engels in 10, 1[b] und 2[a] nicht ganz am rechten Platze stehe, ist nicht beweiskräftig in einem Buch von der Stilart der Apokalypse. Es ist auch nicht richtig, dass diese Beschreibung sich dadurch scharf von den sie umgebenden Sätzen abhebe, dass sie aus Ezechiel genommen sei, während jene an Daniel sich anlehnen, denn auch in dieser näheren Beschreibung des Engels finden sich Züge aus Daniel (10, 5. 6). Die von Spitta in den Versen 8 und 9 gerügte und für seine Argumentation verwertete Umständlichkeit ist nichts als eine in solchen Schriften sehr gewöhnliche anschauliche Breite. Das Anakoluth in V. 8 beweist nur den schlechten nachlässigen Stil des Apokalyptikers. Sehr wohl möglich ist es übrigens auch, dass ursprünglich λαλοῦσα und λέγουσα stand und dass nur Gedankenlosigkeit den unter dem Eindruck des ἤκουσα stehenden Abschreiber veranlasst hat, λαλοῦσαν und λέγουσαν zu schreiben. In 11, 1 haben wir z. B. eine ähnliche Nachlässigkeit und daraus holt sich Spitta doch auch kein Argument. Wenn aber in 10, 11 λέγουσιν statt λέγει gesagt wird, so will der Apokalyptiker damit keineswegs den Engel und die Himmelsstimme zugleich als die redenden Personen bezeichnen. Dass der Engel und die Himmelsstimme dem Apokalyptiker zugleich dasselbe sagen, wäre eine zu schwerfällige Vorstellung. Das λέγουσιν deutet vielmehr gegenüber V. 9 auf ein neues, redendes Subjekt. Dass der in V. 11 Redende nicht der Engel ist, der eben noch mit dem Apokalyptiker gesprochen, das soll das λέγουσιν anzeigen. Denn stände λέγει, dann hätte man das auf den Engel beziehen müssen. Wer der Redende in V. 11 ist, weiss man damit freilich noch nicht. Das λέγουσιν ist unbestimmt. Aber eben diese Unbestimmtheit weist auf die Himmelsstimme, die gleichfalls ein unbestimmtes Subjekt repräsentiert. Würde man von dem λέγων in 11, 1

ausgehen und annehmen, dass das redende Subjekt hier dasselbe sei wie in λέγουσιν 10, 11, so wäre es, wie aus dem Folgenden (11, 3) deutlich wird, nun Gott, der aus dem verschlungenen Buche wie bei Ezechiel mit dem Seher redet.

Dass das Tier aus dem Abgrund in 11, 7 nicht ursprünglich sei, wird durch Spitta behauptet aber nicht im geringsten bewiesen. In einer Weissagung, die von der Zertretung Jerusalems durch die Heiden handelt, ist es wohl am Platz, um so mehr als diese Weissagung, wie wir sehen werden, im engsten Zusammenhang steht oder stand mit der über Rom in c. c. 17 und 18, wo von dem Tier aus dem Abgrund des Näheren die Rede ist. Auch gegen die Bekämpfung und Besiegung der beiden Zeugen ist nichts einzuwenden. Sie ist nicht im Streit mit V. 5. Denn die den beiden Zeugen da zugesprochene Vollmacht ihre Widersacher zu vernichten, bezieht sich auf die Tage ihrer Weissagung (V. 6). Wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben (V. 7), sind sie nicht mehr unverletzlich. Diese im Text selbst gemachte Unterscheidung ist wohl zu beachten. Für die Tötung der Zeugen durch das Tier kann auch kein Ersatz gefunden werden in den Worten: »Und wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben«. Denn darin ist in keiner Weise der (natürliche) Tod der Zeugen angedeutet. Was V. 8 betrifft, so ist darin allerdings nicht alles aus einem Gusse, aber es lässt sich hier auch nicht mehr als ein kleiner die Weissagung nicht wesentlich verändernder Zusatz konstatieren. Darüber später mehr.

Eine andere Frage ist, ob wir nicht wenigstens zwischen c. 10 und c. 11 zu trennen haben. Doch auch von dieser Frage müssen wir vorläufig absehen.

Wenn 11, 1 der Seher die Weisung und Eröffnung erhält: »Stehe auf und miss den Tempel Gottes und den Altar und die Beter darin; und den äusseren Tempelhof lass aus und miss ihn nicht, denn er ward den Heiden gegeben und sie werden die hl. Stadt zertreten 42 Monate

lang«, so kann wohl daran kein Zweifel sein, dass unter dem Tempel, von dem hier geredet wird, kein anderer als der irdische Tempel in Jerusalem gemeint ist. Wabnitz[1]) freilich von der Voraussetzung ausgehend, dass wir es in c. 11 mit einem christlichen Stück zu thun haben, findet die Beziehung von 11, 1 auf den Herodianischen Tempel unzulässig, da die Thatsache, dass der Tempel hier in seinem innern Hauptbestand für unverletzlich erklärt werde, bei dieser Auffassung im Widerspruch stehen würde zu der Weissagung Jesu von der völligen Zerstörung des Herodianischen Baues. Der Tempel, von dem in 11, 1 die Rede sei, sei der vom Verfasser von c. 11 in Trajanisch-Hadrianischer Zeit erschaute Zukunftstempel und der zu messende Altar sei der Brandopferaltar in diesem Zukunftstempel, da ein Räucheraltar, der nach Ex. 30, 2 nur 2 Ellen hoch und eine Elle lang sei, nicht mit dem Sechsellenmass, an das man bei dem κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ nach Ez. 41, 3. 8 zu denken habe, gemessen werden könne.

Was das erste Argument von Wabnitz angeht, so käme dasselbe sofort in Wegfall, wenn man c. 11 als ein jüdisches Stück zu betrachten hätte. Aber wir werden sehen, dass auch die Weissagung Christi keine Instanz ist gegen die Annahme, dass 11, 1 auf den Herodianischen Tempel sich beziehe und einer christlichen Feder entstamme. An einen Zukunftstempel kann übrigens schon darum nicht gedacht werden, weil die Stadt in 11, 2 jedenfalls das irdische Jerusalem ist, so dass auch der vorher genannte Tempel kein anderer als der zu dieser Stadt gehörige, in ihr befindliche sein kann. Und sofern Stadt und Tempel noch als bestehend gedacht werden, kann auch von der Zeit Trajans und Hadrians keine Rede sein.

Gegen das zweite von Wabnitz vorgebrachte Argument hat bereits Schmidt bemerkt, dass bei dem κάλαμος wahrscheinlich an den קְנֵה הַמִּדָּה Ez. 30, 3 zu denken sei,

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1884, S. 510 f.; 1885, S. 134 f.

der im Unterschied von dem פְּתִיל-פִּשְׁתִּים im allgemeinen für kleinere Dimensionen gedacht sei (Smend, Comm. Ez. S. 319).

Als unhaltbar müssen wir auch den Versuch von Erbes betrachten, 11, 1. 2 im Sinn einer prophezeiten Veränderung d. h. Vernichtung des Tempels zu verstehen. Das Messen hat an und für sich die allgemeine Bedeutung, ein gewisses Terrain oder Bauwerk in seiner Abgrenzung gegenüber anderem und in seinem Umfang und seinen Verhältnissen genau festzustellen. Das Motiv oder der Zweck kann dabei sehr verschieden sein. Entweder kann es sich dabei lediglich darum handeln, dass man eine deutliche Vorstellung davon gewinnt oder kann es geschehen mit Rücksicht darauf, dass Veränderungen stattfinden sollen. Und zwar soll entweder durch das Messen bestimmt werden, was verändert werden soll oder es soll dadurch festgestellt werden, was aus der Veränderung, die die Umgebung trifft, ausgenommen werden soll. Welche Bedeutung das Messen hat, muss immer aus dem jedesmaligen Zusammenhang abgeleitet werden. Von einzelnen alttestamentlichen Stellen aus lässt sich daher keineswegs unserer Stelle ein bestimmter Sinn aufdrängen. Wenn nun nach Apok. 11, 2 die hl. Stadt durch die Heiden 42 Monate lang zertreten werden soll, so kann die besondere Messung des Altars, des Tempels und der Beter darin keine andere Bedeutung haben als die, dass der Tempel bis zum äussern Vorhof im Ruin der Stadt unter Gottes Schutz bewahrt werden soll. Es hat denn auch seine Schwierigkeit, mit Erbes das ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν (V. 2) unpersönlich zu fassen, und in unmittelbare Beziehung zu setzen zu den Schlussworten von 11, 2, da doch die beiden ersten Sätze von 11, 2, das Auslassen und Nichtmessen des äusseren Vorhofs, im Gegensatz zu 11, 1 einer Begründung bedürfen und diese eben in den Worten ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν finden.

Die hl. Stadt Jerusalem soll also in die Hände der Heiden fallen, der Tempel dagegen bis zum äussern Vorhof

soll bewahrt bleiben. Auf welche Ereignisse bezieht sich diese Weissagung? In einer christlichen Apokalypse liegt es natürlich am nächsten an die mit der Katastrophe des Jahres 70 endigenden Kriegsereignisse zu denken. Abgesehen davon wird die historische Beziehung von 11, 1. 2 wesentlich abhängen von der Deutung des Tiers aus dem Abgrund in 11, 7. Die Beseitigung desselben ist eine durch nichts gerechtfertigte Gewaltthat Spitta's. Es entstände dadurch eine unausfüllbare Lücke. Es geht auch nicht an, mit Erbes in dem Tier aus dem Abgrund ein jüdisches Tier zu sehen. Das ἐκ τῆς ἀβύσσου ist nicht gleich unserem modernen »Ausgeburt der Hölle« sondern nach der ganzen Gedankenwelt der Apokalypse wörtlich zu verstehen. Wenn das Tier auch in Jerusalem auftritt, so ist doch zu beachten, dass dies geschieht innerhalb der 42 Monate, während welcher Jerusalem von den Heiden zertreten wird (V. 2) und die Leute aus den Völkern, Stämmen, Zungen und Nationen daselbst die Macht haben (V. 8. 9). Von dem Tier aus dem Abgrund ist in V. 7 die Rede als von einer bekannten Figur, die nur genannt, nicht weiter erläutert zu werden braucht. Man hat darum allen Grund anzunehmen, dass der Verfasser von c. 11 dasjenige Stück der Apokalypse, das des Näheren von dem Tier aus dem Abgrund handelt, d. h. c. 17 bereits kennt und als bekannt voraussetzt. Dass aber das Tier in c. 17 Nero ist, dessen Wiederaufsteigen aus dem Abyssus der unter dem 6. Kaiser d. i. unter Galba schreibende Verfasser von c. 17 in Bälde erwartet, dies Resultat dürfen wir hier wohl antizipieren. Dann aber ist es offenbar unmöglich, mit Spitta 11, 1. 2. auf die Zeit des Pompejus zu beziehen. Vielmehr bleibt es dabei, dass die genannten Verse und c. 11 überhaupt in der Zeitnähe des Jahres 70 geschrieben sind.

Dass die beiden gottgesandten Zeugen, welche als Bussprediger auftreten während der 42 Monate, innerhalb welcher Jerusalem von den Heiden zertreten wird, Moses

und Elias sind, kann kaum zweifelhaft sein. Es sind zwei Männer in hoher Ehrenstellung bei Gott. Das sagt V. 4, wo sie in freier Anlehnung an Sach. 4 die zwei Oelbäume genannt werden und die 2 Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen. Von der in den Versen 5 und 6 gegebenen Charakteristik ihres Auftretens und Wirkens erinnert V. 5 und 6ª an die Geschichte des Elias (2 Reg. 1, 10 ff.; Sir. 48, 1; 1 Reg. 17, 1; Sir. 48, 3; Luc. 4, 25; Jac. 5, 17), V. 6ᵇ an Moses und die ägyptischen Plagen. Der Glaube, dass Moses und Elias wiederkommen sollen, geht auf Deut. 18, 18 einerseits und Mal. 3, 23 ff. andererseits zurück. Erstere Erwartung findet sich Joh. 6, 14 (der Prophet κατ'ἐξοχήν), letzteres Sir. 48, 10 und Marc. 9, 11 ausgesprochen. Joh. 1, 21 bezeugt beide nebeneinander. Wenn die beiden Zeugen schliesslich in den Himmel aufsteigen, so giebt auch dafür die Tradition über Moses und Elias das Vorbild an die Hand (cf. Assumptio Mosis und 2 Reg. 2).

Pfleiderer hat nun allerdings an den beiden Zeugen manches rätselhaft gefunden. Mit der gewöhnlichen Deutung derselben auf Mose und Elias will er sich nicht ohne weiteres zufrieden geben. Wie könne von Moses und Elias gesagt werden, dass sie die Erdbewohner schädigen? Diese Frage hätte Pfleiderer nicht stellen sollen. Mit den wunderbaren Vollmachten, mit denen Moses und Elias während ihres irdischen Lebens ausgerüstet waren, werden sie auch ausgerüstet sein während ihres nochmaligen Erscheinens in der letzten Zeit, teils um sich gegen ihre Feinde zu schützen, während sie ihr Zeugnis vollbringen, teils um durch die Plagen, mit denen sie die Erde schlagen, die Menschen zur Busse zu rufen und so ihr Zeugnis zu unterstützen.

Pfleiderer findet es weiter befremdlich, dass diese himmlischen Gestalten und messianischen Vorläufer doch im Kampf mit dem Tier des Abgrunds unterliegen, während sie sonst als Genossen des messianischen Sieges erwartet würden. Allein auch das kann nicht auffallen. Sie

sind eben als Vorläufer des Messias gedacht, müssen vor ihm wieder vom Schauplatz verschwinden, um dem Messias selbst die Hauptaktion zu überlassen. Und so steht die Sache doch nicht, dass sie, wie Pfleiderer sich ausdrückt, vom Himmel kommen, um sich von den Römern töten zu lassen. Sie werden allerdings getötet durch das Tier aus dem Abgrund, das damit seinen widergöttlichen Charakter im höchsten Masse beweist, aber wie sie in der von Gott ihnen bestimmten Zeit machtvoll gewirkt und ihre Busspredigt nach göttlichem Willen zu Ende geführt haben, so stehen sie ja nach 3½ Tagen wieder auf zum Schrecken ihrer Feinde, vor deren Augen sie in der Wolke zum Himmel steigen. Zeitgeschichtliche Personen, sagt Pfleiderer ferner, seien die beiden Zeugen jedenfalls nicht, es seien ideale Gestalten, auf welche höchstens einige geschichtliche Vorfälle (cf. darüber später) übertragen sein könnten. Das ist selbstverständlich. Etwas anderes haben auch wir nie behauptet.

Nicht ohne Schwierigkeit ist dagegen nun die Frage, was man unter der Stadt, in welcher die beiden Zeugen fallen, zu verstehen hat. Nimmt man V. 8, so wie er vorliegt, dann ist ohne allen Zweifel Jerusalem gemeint (cf. ὅπου κ. τ. λ.). Aber V. 8 enthält wie nach Vischer's Vorgang beinah allgemein angenommen wird, eine Interpolation. Dieselbe umfasst aber nur die letzten Worte: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. Diese Worte hinken in der That recht ungeschickt und schwerfällig hinten nach und bringen V. 8 in Widerspruch mit 11, 3. 4, wo die Zeugen nicht als Zeugen Christi sondern als Zeugen Gottes charakterisiert sind. Alle weiteren Ausscheidungen in V. 8 sind willkürlich und lassen sich nicht begründen. Die Stadt ist Jerusalem. Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch Jerusalem eine grosse Stadt genannt werden sollte. Sagt doch Plinius (Hist. Nat. V, 14, 70) von ihr: *longe clarissima urbium orientis, non Judaeae modo.* Allerdings wird in der Apokalypse noch öfter Rom die grosse Stadt

genannt. Aber Rom wird als die grosse Babel bezeichnet, während von der Stadt in V. 8 zur Unterscheidung davon gesagt wird, dass sie geistlich genannt werde Sodom und Aegypten. Aus V. 2 lassen sich keine Gegengründe gegen die Deutung von V. 8 auf Jerusalem ableiten. Die Stadt Jerusalem ist nach V. 2 nicht einfach zerstört und verödet. Das Zertreten hat eine allgemeinere Bedeutung. Es kann doch nicht von einem 42 Monate dauernden Zerstören die Rede sein. Das Zertreten bedeutet das wilde gewaltthätige und entweihende Hausen der Heiden in Jerusalem während der 42 Monate. In dieser Zeit kann darum natürlich auch Jerusalem, von dem überdies der Tempel abgeschieden ist, nicht die hl. Stadt heissen wie in V. 2, sondern da passt auf die Stadt der Name, der ihr in V. 8 gegeben wird. Es ist also kein Grund vorhanden, mit Vischer in V. 8 alles von τῆς πόλεως τῆς μεγάλης an zu streichen oder mit Weyland alles von ἥτις an als Interpolation zu betrachten, und zudem noch μεγάλης aus einem Lesefehler (גדולה statt קדושה) zu erklären. Auch die Argumentation Spitta's, der alles von ἥτις an streicht und die Stadt auf Rom deutet, ist gegenüber der obigen Darlegung nicht haltbar. Gerade im Zusammenhang mit V. 2 ist die Stadt in V. 8 auf Jerusalem zu deuten. Das wird während der 42 Monate zum Mittelpunkt des widergöttlichen Wesens, wo Leute aus den Völkern, Stämmen, Zungen und Nationen die Gewalt haben und das Tier aus dem Abgrund die beiden Zeugen Gottes tötet.

Dass in der That Jerusalem gemeint ist, darauf weisen noch einige andere Momente. In der Angabe, dass die beiden Zeugen auf der Strasse der Stadt 3½ Tage unbeerdigt liegen bleiben, scheint eine Anspielung vorzuliegen auf einen Vorfall aus der Zeit kurz vor der Belagerung Jerusalems. Wir meinen die Erzählung des Josephus (B. J. IV, 5, 2), dass in dem in Jerusalem herrschenden Parteikampf die beiden Hohepriester Ananus und Jesus durchs

Schwert der Idumäer fielen, die noch mit den Leichen ihren Spott hatten und sie unbeerdigt liegen liessen.

Auch dass durch das Erdbeben, das zur Strafe über die Stadt kommt, nur der zehnte Teil derselben zerstört wird und nur 7000 Menschen umkommen, während die übrigen dem Gott des Himmels die Ehre geben, erklärt sich kaum, wenn man unter der Stadt Rom versteht. Dagegen ist die verhältnismässige Schonung und der gute Erfolg begreiflich, wenn die Stadt Jerusalem ist, worin neben und unter den heidnischen Gewaltherrschern vorzüglich Juden wohnen [1]).

Damit kommen wir nun aber zu der Frage, ob wir es in c. 11 mit einem jüdischen Stück zu thun haben.

Dass c. 10 christlich ist, daran kann für uns im Blick auf die Beziehung, welche dieses Kapitel auf die ältere christliche Apokalypse nimmt, kaum ein Zweifel sein. Ausgehend von der Zusammengehörigkeit von c. 10 und c. 11 könnten wir nun den christlichen Charakter auch c. 11 ohne weiteres zu vindizieren geneigt sein. Allein es ist doch die Frage, ob c. 10 und c. 11 eine ursprüngliche Einheit bilden. Es könnte z. B. auch so stehen, dass, wie Sabatier und Schön annehmen, c. 10 nur die christliche Einleitung ist zu dem anderswoher genommenen jüdischen Stück c. 11. Darum die Frage: ist c. 11 jüdisch oder nicht? Die Gründe, die den jüdischen Ursprung von c. 11 beweisen sollen, hat am ausführlichsten Vischer

1) Die Ansicht, dass die Stadt, in der die Zeugen getötet werden, Rom sei, lag immer nahe. Und ebenso nahe lag es, schon auf Grund der Eingangsvision 1, 9 ff., den Redenden in 11, 3 für Christus und die beiden Zeugen für Zeugen Christi, wie dies ja in dem Zusatz in V. 8 der Fall ist, zu halten. Dann war es nur ein kleiner Schritt, um in den Zeugen geradezu Apostel Jesu zu erblicken. Auf diesem Wege der volkstümlichen Deutung von 11, 3 ff. dürfte, wie ich vermuten möchte, die Sage vom römischen Oelmartyrium des Apostels Johannes (Tert. de praescriptt. c. 36) entstanden sein, wobei das Oelmartyrium aus der Bezeichnung der beiden Zeugen als der 2 Oelbäume abgeleitet wäre. Fraglich ist dann freilich immer noch, in welchem Apostel man den andern der beiden Zeugen gesehen hat. Ohne Zweifel in Petrus.

entwickelt. Wir haben sie oben zusammengestellt. Sie sind von den andern, die gleicher Meinung sind, nicht vermehrt, nicht einmal in ihrem ganzen Umfang übernommen worden.

Dass die Hoffnung auf Erhaltung des Tempels gegen den christlichen Ursprung von c. 11 zeuge, weil Jesus den Untergang des Tempels prophezeit habe, ist ein sehr voreiliger Schluss von Vischer. Die Stellen Mrc. 13, 1 ff., Matth, 24, 1 ff., Luc. 21, 5 ff. sind über den Verdacht post eventum zurecht gemacht zu sein, nicht erhaben.

Man braucht nur Luc. 19, 41—44 zu vergleichen, um zu sehen, dass die Weissagung (cf. Jes. 29, 3) sich ursprünglich nicht auf den Tempel, sondern auf die Stadt Jerusalem bezogen hat. In Mrc. 13 und Matth. 24 hat man auch insofern noch Spuren der Redaktion, als zwischen dem Ausspruch über den Tempel und den näheren Erklärungen darüber auf dem Oelberg eine Kluft sich befindet. Nimmt man Luc. 29, 41—44 als ursprünglichen Kopf der Rede, dann ist alles auf dem Oelberg gesprochen.

Matth. 26, 60 f. werden diejenigen, welche Jesum des Wortes beschuldigen: »Ich kann den Tempel Gottes zerstören und in 3 Tagen wieder aufbauen«, als falsche Zeugen bezeichnet und nach Joh. 2 soll er wohl einen ähnlichen Ausspruch gethan, dabei aber nicht an den jerusalemischen Tempel, sondern an den Tempel seines Leibes gedacht haben. Ist das auch ohne Zweifel eine falsche Deutung des fraglichen Herrnworts, so hat doch seinem vermutlich ursprünglichen Sinne nach Jesus dabei etwas ganz anderes im Auge gehabt als eine Zerstörung des jerusalemischen Tempels. Wendt[1]) hat wohl Recht, wenn er den ursprünglichen Sinn also auffasst: Ruiniert nur durch eure Misswirtschaft den Tempel d. h. den Gottesdienst; ich habe die Kraft in mir, die wahre Gottesverehrung herzustellen.

An eine Reform nicht an eine Zerstörung des Tempels hat denn auch Jesus nach der Erzählung von der Tempel-

1) Lehre Jesu, Göttingen 1886, 1, S. 251 ff.

reinigung gedacht und gerade in dieser Erzählung wird ihm eine Hochschätzung des Tempels zugeschrieben (Mrc. 11, 17; cf. auch Luc. 2, 49), die den Gedanken an eine Zerstörung des Tempels als ausgeschlossen erscheinen lässt.

Der Glaube und die Gebundenheit an den Tempel ist dementsprechend jedenfalls bei der überwiegenden Mehrzahl der Urgemeinde, wie die Apostelgeschichte beweist (3, 1; 5, 12. 21. 26. 42; 21, 20. 26 ff.; 22, 17), so gross, dass sie den Gedanken einer Zerstörung des Tempels nicht vollziehen konnten, solange nicht die Thatsachen selbst dazu zwangen.

Die Deutung der προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ (sc. τῷ ναῷ) auf alle am Tempelkultus festhaltenden Juden ist wiederum nicht richtig. Der Verfasser von c. 11 hofft nur, dass mit dem Tempel und Altar auch diejenigen, die anbetend da ihre Zuflucht gesucht, gerettet werden. Dagegen gibt er ja die Stadt mit der grossen Masse ihrer Bevölkerung dem Strafgericht preis und lässt sie in die Gewalt der Heiden fallen. Dies passt doch noch eher auf einen Christen als auf einen Juden. Und wenn er schliesslich auch nur den zehnten Teil der Stadt vom Erdbeben zerstört und nur 7000 ihrer Bewohner dadurch getötet werden, die übrigen dagegen sich bekehren und Gott die Ehre geben lässt, so ist wiederum nicht zu verstehen, warum das gerade auf einen Juden weisen soll. Auch den ältesten Christen ist Jerusalem die hl. Stadt gewesen, an welche für sie die Verheissungen geknüpft blieben und, wie insbesondere Rom. c. 11 beweist, haben sie zum Teil jedenfalls fortdauernd auf eine Bekehrung des Volks gehofft.

Dass nicht von einer Bekehrung zum Messias Jesus sondern nur von einer Bekehrung zu Gott die Rede ist, kann auch nicht befremden. Wir befinden uns in c. 11 in einem Zwischenstadium zwischen der ersten und zweiten Erscheinung des Messias. Der Messias ist im Augenblick gar nicht auf Erden.

Ueberdies ist die Bekehrung zu Gott die Hauptsache.

Von Gott waren die Juden speziell die Bewohner Jerusalems abgefallen, was sie gerade durch die Nichtanerkennung des Messias Jesus bewiesen. Daher das Strafgericht. Zu Gott müssen sie sich nun in erster Linie bekehren, dann wird sich die Anerkennung des Messias bei seinem zweiten Erscheinen daraus von selbst ergeben.

Dass die Erwartung der beiden Zeugen den Christen fremd gewesen sei, ist ebenfalls durchaus unrichtig. Auch in christlichen Kreisen war der Gedanke lebendig, dass Moses und Elias in irgend welcher Verbindung mit dem Werk des Messias wiederkommen müssen. Wenn man sich deshalb veranlasst sah, im Widerspruch mit der Geschichte eine Begegnung des Moses und Elias mit Jesus während seines Lebens anzunehmen (Mt. 17, 1—8; Mrc. 9, 2—8; Luc. 9, 28—36), wie viel näher lag es und wie viel leichter ging es gerade in der ältesten Zeit, die Erscheinung der beiden Gottesmänner vor Jesu Wiederkunft zu erwarten.

Dass sie in c. 11 nicht in ausdrückliche Beziehung zu Jesus gesetzt werden, kann nicht auffallen. Sie sind Abgesandte Gottes und treten auf in der Zeit nach dem ersten und vor dem zweiten Kommen Christi. Dass ihre Wirksamkeit eine vorbereitende ist, ist deutlich genug angezeigt.

Man könnte Vischer gegenüber ebensogut fragen, warum die beiden Zeugen nicht in Beziehung gesetzt werden zu dem in Aussicht stehenden jüdischen Messias, als dessen Vorläufer er sie doch anerkennen muss. Warum künden sie nicht dessen nahes Erscheinen an? Eine solche Angabe war eben einfach überflüssig. Alles ergab sich aus dem Zusammenhang, in den das Stück gehört.

Also der jüdische Ursprung von c. 11 lässt sich nicht erweisen. Als christliches Stück lässt es sich, meinen wir, noch besser verstehen denn als jüdisches. Die definitive Entscheidung muss der Zusammenhang bringen. Da haben wir nun nicht nur gesehen, dass die c. c. 4—9, sondern

dass auch der c. 11 einleitende Abschnitt c. 10 christlich ist. Das spricht stark zu Gunsten des christlichen Charakters von c. 11. Die Frage ist nun freilich die, ob c. 11 ursprünglich mit c. 10 zusammengehört. Um mit Sabatier die beiden Kapitel darum zu trennen, weil c. 11 jüdisch, c. 10 christlich sei, geht nach dem Obigen allerdings nicht an. Aber aus andern Gründen müssen wir doch jene Frage erheben. Am Schluss von c. 10 heisst es: »Du musst wiederum weissagen über Völker und Geschlechter und Zungen und viele Könige«. Dieses Programm kommt in c. 11 nicht zur Erfüllung. Von vielen Königen jedenfalls handelt c. 11 nicht. Das Tier aus dem Abgrund kann man zwar als einen König ansehen, aber viele Könige hat man damit noch nicht. Nicht einmal den Namen König enthält c. 11. Auch sollte man nach 10, 11 erwarten, dass die Völker, Geschlechter und Zungen mehr im Mittelpunkt der auf c. 10 folgenden Weissagung stehen sollten, als es in c. 11 der Fall ist.

Aus dem Gesagten ergiebt sich jedenfalls, dass c. 11 nicht die ganze zu c. 10 gehörige Weissagung enthält. Und aus 11, 7 haben wir bereits auch eine Beziehung auf c. 17 erschlossen, eine Beziehung, aus der sich wohl auch die Antwort auf jene auf Grund von 10, 11 erhobene Frage ergeben dürfte. Wir müssen also warten, bis wir c. 17 und das damit eng zusammenhängende c. 18 untersucht haben, ehe wir über das Verhältnis von c. 10 und c. 11 mit Sicherheit urteilen können. Erst im Zusammenhang mit dieser Untersuchung wird sich auch die Frage, ob c. 11 christlich oder jüdisch ist, definitiv entscheiden lassen.

Das Stück 11, 14—19.

a. Der Inhalt.

Das Stück beginnt mit der Ankündigung: »Das zweite Wehe ist vorüber, siehe das dritte Wehe kommt bald.« Die siebente Posaune ertönt und es erhebt sich der Ruf

im Himmel: »Das Reich der Welt ist unserm Herrn geworden und seinem Christus«. Die 24 Aeltesten fallen nieder vor Gott und preisen ihn, dass er die grosse Gewalt ergriffen habe und dass der Tag seines Zorns gekommen sei und die Zeit der Toten gerichtet zu werden und zu geben den Lohn seinen Knechten, den Propheten und Heiligen und denen, die seinen Namen fürchten und zu verderben, die da verderben die Erde. Der Tempel Gottes im Himmel öffnet sich und die Lade seines Bundes erscheint unter Blitzen, Donner, Erdbeben und grossem Hagel.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Das Stück 11, 14—19 hat mir stets als die Fortsetzung von 9, 21, also als ein Bestandteil der in den c. c. 4—9 enthaltenen christlichen Urapokalypse gegolten. Nur in 11, 15 und 18 fand ich kleine Interpolationen von späterer christlicher Hand d. h. vom Verfasser von 12, 1 ff. und 19, 11 ff. Auch Weizsäcker erkennt an, dass die Verse 11, 14—19 an 9, 21 sich anschliessen und rechnet sie zur christlichen Grundlage der Apokalypse. Sabatier und Schön urteilen ebenso und auch Erbes sieht in den genannten Versen einen Bestandteil seiner christlichen Apokalypse vom Jahr 62.

Ganz anderer Meinung ist Vischer. Nach ihm gehören die Verse 11, 14—19 mit 11, 1—13 zusammen und sind darum wie diese jüdisch. Dies will er auch auf Grund jener Verse selbst beweisen. Vers 18 erzähle, dass die Zeit gekommen sei δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου. Da sei schon eigentümlich, dass die »Knechte Gottes« in gar keiner Weise als Christen charakterisiert werden. Noch auffallender sei jedoch die Teilung in die 3 Klassen der προφῆται, ἅγιοι und φοβούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ. Denn das καὶ vor φοβούμενοι mit einigen Handschriften zu tilgen, sei hier wie in 19, 5 unerlaubt. Dann aber löse sich die Schwierigkeit nur vom jüdischen Standpunkt aus d. h. wenn man unter den φοβούμενοι im

Unterschied von den ἅγιοι die von den Juden als Gottesfürchtige bezeichneten jüdischen Proselyten verstehe.

Weyland kombiniert meine Beurteilung der Verse 11, 14—19 mit derjenigen Vischers. Sie seien die Fortsetzung von c. 9 d. h. sie stammen wieder aus Quelle א, während c. 10 und 11, 1—13 aus Quelle ב stammen. Die Worte καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ seien Zusatz des Redaktors. Das übrige sei jüdisch. Doch habe der Verfasser Quelle א schnell wieder verlassen. Das dritte Wehe jetzt schon ganz folgen zu lassen, habe ihm Quelle ב nicht erlaubt. Er breche daher ab mit V. 19, den er nur in abgekürzter Form noch aus Quelle א zum Abschluss herüber nehme, um dann in c. 12 dem Hauptbestandteil von Quelle ב Raum zu geben.

Nach Spitta ist V. 14, wie wir schon früher gesehen haben, redaktioneller Zusatz. Von den folgenden Versen hat er anfänglich 15^a und 19 als Bestandteile der 7. Posaunenvision der Quelle J^1 zugewiesen, in welcher sie die Einleitung zu c. 12 gebildet haben sollen. Die Verse 15^b bis 18 dagegen hat er auf die Rechnung des christlichen Redaktors gesetzt. Später hat er mir darin Recht gegeben, dass die Worte καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ V. 15 und τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ V. 18 Interpolationen sind. Darum sieht er nun in den Versen 15^b—18 ein jüdisches Stück, das ganz den Stil von J^2 trage und mit den andern daher stammenden Stücken vortrefflich harmoniere. Es soll demnach die unmittelbare Fortsetzung sein zu 10, 1^b. 2^a. 8—11 und zu den von späteren Zuthaten gesäuberten Versen 11, 1—13.

Schmidt ist mit Spitta geneigt, 11, 14 ebenfalls dem Redaktor zuzuweisen, den Rest aus verschiedenen jüdischen Quellen abzuleiten. V. 15 gehört nach ihm zur Posaunenvision, in welche das Jerusalemische Fragment 10, 1—11, 13 aufgenommen sei. Die Verse 16—19 hätten dagegen nichts mit der vorhergehenden Vision zu thun, die bitter enden soll, während der Inhalt dieser 4 Verse

froheste Botschaft für die Gläubigen sei. Wohl aber seien die Verse wie eine Ouverture, in welcher die Hauptmotive des folgenden grossen Abschnitts vorweg anklingen. In V. 19 töne speziell auch 15, 5 schon vorläufig an.

c. Untersuchung.

Den Abschnitt 11, 14—19 in der Weise zu zerstückeln, wie es Weyland, Spitta, Schmidt thun, halten wir nicht für erlaubt.

In erster Linie finden wir keinen genügenden Grund, um 11, 14 für einen Zusatz des Redaktors zu halten. Für den Verfasser, der in 8, 13 durch den Adler die 3 Wehe ankündigen liess, welche die 5. 6. und 7. Trompete bringen sollen, lag es auch nahe, diese Wehe je an ihrem Platze zu markieren. Vers 14 ist ebenso wie Vers 15^a (das Erschallen der 7. Trompete) die regelrechte Fortsetzung von c. 9, dessen letzte Hälfte das zweite Wehe mit der 6. Trompete gebracht hat. Die Verse 15^b—19 sind aber die vollkommen korrekte Einleitung der 7. Trompete. Die 7. Trompete soll die Entscheidung bringen. Da ist der Jubel und Preis im Himmel, dass Gott die Gewalt ergriffen habe und dass nun der Augenblick gekommen sei, einerseits um die Gerechten zu belohnen und andererseits um die Ungerechten zu strafen, ganz am Platze. Und wenn wir früher keinen Grund gefunden haben, um die Posaunenvision von der Siegelvision zu scheiden, so bestätigt sich dies uns hier. Gerade diese Einleitung der 7. Trompete setzt die himmlische Szene im Eingang der Siegelvision (c. 4) voraus und greift auf sie zurück.

Ist durch das Gesagte die Einheit von 11, 14—18 und die Zugehörigkeit dieser Verse zu der in den c. c. 4—9 enthaltenen Urapokalypse versichert, so lässt sich auch 11, 19 davon nicht abscheiden.

V. 19 leitet die Ausführung dessen ein, was in den Versen 15—18 angekündigt ist. Die Belohnung und Be-

strafung von Seiten Gottes, speciell die erste, geschieht in Bewährung seines Bundes. Daher die Erscheinung der Bundeslade.

Die Einheit der Verse 14—19 gilt nun freilich nur im grossen und ganzen. Im einzelnen müssen wir einige Zusätze konstatieren. In 11, 15 sind, wie man mir so ziemlich allgemein zugegeben hat, die Worte καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ohne Zweifel eingeschoben. Dass dieselben nicht ursprünglich sind, zeigt schon der folgende Singularis βασιλεύσει, und die Verse 17 und 18, in denen allein von Gott die Rede ist, können die Richtigkeit unserer Annahme nur bestätigen. In dem ganzen Stück von 4, 1 an wird denn auch nirgends in dieser Weise von Gott und seinem Christus gesprochen. Dagegen ist dies wohl der Fall in den Versen 12, 1—10 und in dem, wie wir sehen werden, eng damit zusammenhängenden Abschnitt 19, 11—21, 8 (cf. 12, 10; 20, 4. 6). Auch der Satz in 11, 18 erscheint zu überladen, als dass er so ursprünglich sein könnte. Wenn aber etwas eingeschoben ist, dann sind es die Worte τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί. Durch die folgenden Worte δοῦναι etc. wird der καιρός, um den es sich handelt, ganz allgemein nach seiner doppelten Seite, nach der Belohnung und Strafe, die er bringt, geschildert. Daneben sind jene Worte nicht nur überflüssig, sondern sie machen auch die Beziehung des δοῦναι auf καιρός schwierig, da der Genitiv τῶν νεκρῶν den καιρός als die Zeit der Todten bestimmt, während es wegen der Worte δοῦναι etc. entsprechend dem vorhergehenden ὀργή σου die Zeit Gottes sein muss. Auch bei den Worten τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί nehmen wir wieder eine Beziehung zu dem Stück 19, 11—21, 8 wahr, da in c. 20 vom Totengericht gehandelt wird. Beide Interpolationen dürfen wir also wohl auf Rechnung des Verfassers der Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 setzen, die, wie wir sehen werden, selbst erst nachträglich in die Apokalypse hineingekommen sind.

Dass die Verse 11, 14—19 auch nach Abzug der ge-

nannten Interpolationen christlich sind, ergiebt sich für uns schon aus ihrer Zugehörigkeit zu der in den Kapiteln 4—9 enthaltenen christlichen Apokalypse. Was man zu Gunsten des jüdischen Charakters der Verse geltend gemacht hat, ist nicht beweiskräftig.

Man darf allerdings annehmen, dass die φοβούμενοι τὸ ὄνομά σου (τοῦ θεοῦ) nicht identisch sind mit den die δοῦλοι τοῦ θεοῦ bildenden προφῆται und ἅγιοι, es wird damit vielmehr eine besondere Klasse neben den letzteren bezeichnet. Aber es geht nun nicht an zu sagen, die φοβούμενοι sind nichts anderes als die jüdischen Proselyten und darum sind die ἅγιοι und die προφῆται die Juden. Dass die φοβούμενοι nichts anderes können sein als die jüdischen Proselyten lässt sich nicht beweisen. Unter φοβούμενοι kann man je nach dem Zusammenhang Verschiedenes verstehen. In den Psalmen Salomos werden des öfteren (z. B. 2, 37; 4, 26; 15, 15) die Juden als φοβούμενοι τὸν κύριον bezeichnet. Im 1. Clemensbrief (21, 7; 23, 1) wird die Bezeichnung auf die Christen angewendet.

Wenn nun hier wegen der Zusammengehörigkeit von 11, 14—19 mit der Grundlage von c. c. 4—9 unter den προφῆται und ἅγιοι die judenchristlichen Propheten und Heiligen als das eigentliche Gottesvolk der Gegenwart und wohl im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Propheten und Heiligen, deren Fortsetzer sie sind, verstanden werden müssen, so bezeichnen die φοβούμενοι die Gottesfürchtigen ausserhalb des engen judenchristlichen Kreises der προφῆται und ἅγιοι, Gottesfürchtige unter Juden und Heiden, bei welch letzteren speziell an die Heidenchristen gedacht werden darf. Durch 11, 19 aber rundet sich die Vorstellung, die der Urapokalyptiker vom Himmel hat, ab in dem Bild des himmlischen Tempels, zu dem bereits die Kapitel 4—9 die einzelnen Elemente geliefert haben (cf. die Szene in c. 4, ferner 6, 9; 8, 2—5).

Kapitel 12.

a. Der Inhalt.

Der Apokalyptiker sieht ein grosses Zeichen am Himmel: ein Weib, das die Sonne zum Kleid, den Mond zu den Füssen, 12 Sterne zum Diadem hat, ist in Geburtsnöten, während ein grosser, feuriger Drache mit 7 Köpfen und 10 Hörnern vor ihr steht, um ihr Kind zu verschlingen. Sie gebiert einen Knaben, der dazu bestimmt ist, alle Völker zu weiden mit eisernem Stab, aber ehe der Teufel seine Absicht ausführen kann, wird das Kind entrückt zu Gott, während das Weib flieht, um in der Wüste 1260 Tage unter Gottes Schutz zu weilen. Es entsteht nun ein Kampf im Himmel zwischen Michael und seinen Engeln und dem das Kind verfolgenden Drachen oder Teufel und seinen Engeln. Der Drache wird auf die Erde geworfen. Im Himmel ertönt eine Stimme, die das Anbrechen des Reiches Gottes und der Gewalt seines Christus jubelnd begrüsst, nun da der Teufel kraft der Aufopferung der todesmutigen Anhänger des Lamms aus dem Himmel verjagt ist. Freilich vorläufig hat nur der Himmel Grund zum Jubel, die Erde soll noch eine Zeit lang den Zorn des auf sie heruntergeworfenen Drachen in verstärktem Masse zu erfahren haben. Der Drache wendet sich denn auch sofort gegen das Weib und es wird nun noch einmal ausführlicher die Flucht des Weibes auf den Flügeln des grossen Adlers und seine Verfolgung durch den Drachen erzählt. Durch einen Strom von Wasser, das er aus seinem Rachen speit, will der Drache das Weib wegfegen, aber die Erde hilft dem Weibe und verschlingt das Wasser. Voll Zorn kehrt sich nun der Drache gegen die Uebrigen vom Samen des Weibes, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Ich habe c. 12 von Anfang an für eine weder mit der bisher gefundenen Grundlage noch mit dem Stück 10, 1—11, 13

in ursprünglichem Zusammenhang stehende Interpolation, aber doch stets auch, obschon ich wiederum in V. 11 einen späteren Einschub erkannte, für ein christliches Stück gehalten. Das Weib habe ich auf das ideale, mit dem irdischen nicht unmittelbar identische aber doch zu ihm in Beziehung stehende, höhere Zion oder Jerusalem gedeutet, dessen Verfolgung und Vertreibung durch den als Inhaber der römischen Kaisermacht geschilderten Drachen auf das Geschick des irdischen Jerusalems im Jahre 70 hinweist. Der Sohn des Weibes galt mir als der christliche Messias Jesus. Später habe ich diese Beurteilung von c. 12 in mehrfacher Hinsicht modifiziert. Ich gab in erster Linie die Einheit von c. 12 auf und liess nicht nur 12, 11 sondern auch die Verse 13—17 bezw. 12—17 zu 12, 1—10 nachträglich hinzugekommen sein. In dem Sohn des Weibes aber erkannte ich nicht mehr einfach den Messias Jesus, sondern den vom Himmel kommenden Christus, der sich wie bei Cerinth mit dem Menschen Jesus vereinigt, um ihn vor dem Leiden wieder zu verlassen.

Weizsäcker ist der Ansicht, dass der Verfasser der Apokalypse in c. 12 ein Stück fremder Herkunft in den Zusammenhang eingearbeitet habe. Doch bestehe dieses fremde Stück nur aus den Versen 12, 1—12. Die folgenden Verse seien ein wohl vom Verfasser der Apokalypse herrührender Zusatz. Christlich ist auch für Weizsäcker das ganze Kapitel. Dass die sofortige Rettung des Kindes ein für Christen unmöglicher Zug sei, lasse sich nicht beweisen. Es handle sich um die Rettung der Gläubigen. Für sie sei die Rettung ihres Herrn vorbildlich. Sie sei durch den Hingang erfolgt, welcher eintrete, ohne dass sein Werk ausgeführt sei. Von seinem Leben zu reden, dazu sei hier kein Anlass gewesen. Ueber den geborenen Messias komme man nicht weg und das weise auf christlichen Ursprung [1]). Das Weib deutet Weizsäcker auf das Volk Israel, die Flucht des Weibes auf die Flucht

1) Theol. Litztg. 1890, Nr. 19, p. 470.

des wahren Israel d. h. der Judenchristen aus Judäa. Wahrscheinlich sei das Gesicht 12, 1—12 vor der wirklichen Flucht geschrieben und habe zu der letztern auffordern sollen.

Vischer will von einer nachträglichen Einschaltung oder fremden Herkunft von c. 12 nichts wissen. Für ihn ist es mit c. 11 zusammen das Centrum der apokalyptischen Ausführung und bestimmt jüdischen Charakters, weshalb er von den c. c. 11 und 12 aus für den ursprünglich jüdischen Charakter des ganzen Kerns der Apokalypse, speziell der vorangehenden Kapitel von c. 4 an eintritt.

Da es sich in c. 12 jedenfalls um die Erscheinung des Messias in der Geschichte handle, so sei dieses Kapitel der Prüfstein, an dem sich erweisen müsse, ob der Verfasser Jude oder Christ sei. Vor allem sei es für das richtige Verständnis dieses Kapitels nötig, dass man sehe, welche Bedeutung es im Zusammenhang des Ganzen habe, anders falle man in willkürliche Auslegung. Dies sei der Fall, wenn man die vorgefasste Meinung mitbringe, dass in dem Kapitel bestimmte Ereignisse dargestellt werden. Auf diesem verkehrten Weg komme man zu der Annahme, dass c. 12 schlecht an c. 11 gefügt sei. Das sei aber gar nicht richtig; nur die thörichte Kapiteleinteilung störe den Zusammenhang. Durch die Sendung der beiden Zeugen, durch die erfolgte Bestrafung und Reinigung Jerusalems sei alles darauf vorbereitet, dass nun mit dem Klang der 7. Trompete das Geheimnis Gottes sich vollende, wie er es seinen Knechten als frohe Botschaft mitgeteilt habe. Die 7. Trompete werde denn auch im Himmel mit frohem Jubel darüber begrüsst, dass Gott nun die Macht und Herrschaft wieder ergriffen habe, und auch die Blitze, Donner, Stimmen und Erdbeben in 11, 19 weisen auf ein ausserordentliches Ereignis. Nach all dem sei es zweifellos, dass c. 12 von der Geburt des Messias handle. Unmöglich aber könne dieser Messias der christliche Messias Jesus sein. Der Verfasser dürfe nach den wiederholten Aussagen

der Schrift nur ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, also nur über das Zukünftige, nicht auch über das Vergangene schreiben. Schon darum sei die Deutung der Messiasgeburt in c. 12 auf Jesus unmöglich, da ja seine Geburt schon rückwärts liege. Ueberhaupt sei aber im ganzen Kapitel nicht die geringste Beziehung auf Jesus Christus zu finden. In dem Satz: καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν die Himmelfahrt dargestellt zu finden, sei absurd. In aller Hast werde das Kind gleich nach der Geburt, schneller als der Drache zugreifen könne, in die Höhe entrückt. Die ganze Geschichte biete also gar keinen Anhaltspunkt dafür, dass hier von Jesu Christo gesprochen werde. Sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Sterben werde mit keinem Worte erwähnt und doch hätte an der Kreuzigung und an der darauf folgenden Auferstehung ein christlicher Apokalyptiker viel besser zeigen können, wie der Teufel versucht, den Herrn zu vernichten, wie aber seine Pläne zu Schanden geworden. Ein Christ hätte in diesem Zusammenhang den Tod und die Auferstehung Jesu nicht verschweigen können. Ebensowenig gehe es aber an, in der Geburt des Kindes die Wiederkunft Jesu Christi geweissagt zu finden. Nur in einer jüdischen Apokalypse sei es begreiflich, dass die Geburt des Messias als zukünftig geweissagt werde und ebenso klar sei es da, dass diese Offenbarung in diesen Zusammenhang gehöre. Der jüdische Apokalyptiker erwarte mit seinen jüdischen Zeitgenossen, dass der Messias unmittelbar nach dem Gericht, das über Jerusalem ergangen, geboren werde. Mit dieser Geburt beginne noch nicht das Ende selbst, sondern sie sei für den Apokalyptiker nur das Zeichen, dass Gott sich seines Volkes angenommen habe und dass die Hilfe nicht mehr ferne sei. Vorhergehe noch eine Schreckenszeit von 3½ Jahren. Bis dahin werde der Messias bei Gott in Sicherheit gebracht und dort aufgehoben, um dann aus dem geöffneten Himmel an der Spitze der himmlischen Heerscharen auf die Erde herabzustürmen zum Kampf gegen

das Tier und die mit ihm verbündeten Könige (19, 11 ff.).

Die Erwartung des Apokalyptikers, dass das Leben des Messias in dieser Weise verlaufen werde, welche den Thatsachen der christlichen Geschichte geradezu in das Gesicht schlage, erkläre sich aus den Kombinationen, welche die Schriftgelehrten mit verschiedenen Schriftstellen vorgenommen hätten. Auf Grund der alttestamentlichen Weissagung sei allgemein anerkannt gewesen, dass der Messias aus Davids Geschlecht hervorgehen werde. So habe man sich denken müssen, dass er auf der Erde geboren werde. Daneben werde aber die Ankunft des Messias als eine plötzliche vorgestellt. Er sei mit einem Male da und trete als siegreicher Herrscher auf. Diese Vorstellung werde mit der Voraussetzung, dass der Messias geboren werde, durch die Annahme vereinigt, dass er sich zunächst in der Verborgenheit befinde und plötzlich aus dieser Verborgenheit heraustreten werde. Da man ferner das Bild bei Daniel von der in den Wolken des Himmels erscheinenden Menschengestalt auf den Messias bezogen habe, so habe man sich den Messias vor seinem Auftreten auf Erden im Himmel befindlich denken müssen. Diese Vorstellungen, die in unserer Apokalypse zu einem Gesamtbild vereinigt seien, lassen sich alle in jüdischen Schriften nachweisen. Besonders wichtig sei aber eine Stelle im jerusalemischen Talmud, wo erzählt werde, dass der Messias an dem Tage, wo der Tempel zerstört werde, in Betlehem geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei. Wie die Apokalypse Johannis erwarte, dass der Messias unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, zu der Zeit, wo die heilige Stadt und der Tempelvorhof zertreten werde, also beim Beginn der Drangsal geboren werde, so setze diese Talmudstelle voraus, dass der Messias gerade in dem Augenblick, wo die Macht der Heiden scheinbar auf die Spitze gestiegen sei und in der Zerstörung des Heiligtums den Gipfel der Ruchlosigkeit erklommen habe, zur Welt gebracht worden sei. Speziell

erinnere die Vorstellung, dass das Messiaskind seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt werde, an den Ausdruck ἡρπάσθη τὸ τέκνον in Apok. 12.

Es sei nach alledem klar, dass die Schilderung der Geburt des Messias in Apok. 12 nicht von einem Christen, auch nicht vom eingefleischtesten Judenchristen, sondern nur von einem Juden stammen könne.

Auch der übrige Teil des Kapitels weise auf einen jüdischen Verfasser. Die Vorstellung, dass der Teufel fortwährend den Ankläger bei Gott spiele, finde sich nirgends sonst im neuen Testament, sie sei jedoch ein Lehrstück der jüdischen Theologie, welches die Rabbinen auf Grund von Hiob 1. 2 und Sacharja 3 ausgebildet hätten. Dass 12, 11 auszuscheiden, nimmt Vischer nach meinem Vorgang an. Die Flucht des Weibes könne nicht auf den Auszug der Christen nach Pella bezogen werden, denn auch diese Flucht sei Zukunftsgeschichte. Das Weib sei das personifizierte Volk Israel, da aus diesem der Messias hervorgehen werde. Aber auch die Juden seien Söhne des Volkes Israel, darum werden sie οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς genannt. Wären die λοιποί die Christen, so würden von dem Apokalyptiker der Messias und die Christen Brüder genannt, welche von derselben Mutter d. h. der alttestamentlichen Gottesgemeinde abstammen. Dieser Bezeichnung würde jedoch eine für das christliche Denken unfassbare Vorstellung zu Grunde liegen. Ein Judenchrist aber hätte die Christenheit mit dem personifizierten Israel identifiziert, dann aber nicht mehr Christus als einen Sohn dieses Weibes erscheinen lassen können. So sei also c. 12 wie c. 11 ein rein jüdisches Stück und darum müsse auch in 12, 17 das Ἰησοῦ hinter μαρτυρίαν gestrichen werden, eine Annahme, deren Richtigkeit sich aus später anzuführenden Gründen ergebe. Diese Gründe bestehen darin, dass im Zusammenhang, nachdem soeben die Geburt und Entraffung des Messias erzählt worden, die Bezeichnung der λοιποί als ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ nicht passe und dass in der

Grundschrift 6, 9 in derselben Formel das 'Ἰησοῦ nicht neben μαρτυρία stehe.

Nach Weyland gehört c. 12 zwar nicht mit den Versen 11, 14—19 ursprünglich zusammen, wohl aber mit dem Stück 11, 1—13, mit dem es aus derselben Quelle ב stammen soll. Nachdem die beiden Zeugen, die nach jüdischer Lehre der Erscheinung des Messias vorhergehen sollen, aufgetreten seien, sei die Zeit der Geburt und des Auftretens des Messias selbst gekommen. Auch die grosse Noth, die der Erscheinung des Messias vorhergehe, sei in c. 11 geschildert. Die Heiden werden die Stadt 42 Monate lang zertreten. Diese Prophetie werde wiederholt in c. 12, aber in anderer Form. Da sei es nämlich die Mutter des Messias, welche ebensoviele Monate lang verfolgt werde durch den Drachen oder Satan.

Weyland acceptiert meine Deutung der Frau, wonach sie Zion ist, allerdings nicht das empirische sondern eine ideale Realität, der Repräsentant der alttestamentlichen Religionsgenossenschaft. Auch den Satan betrachtet Weyland mit mir als den eigentlichen Inhaber des römischen Imperiums. Er kann nun aber nicht meine Meinung teilen, dass c. 12 nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Die Zusammengehörigkeit von c. 12 mit 11, 1—13 beweist ihm, dass c. 12 wie c. 11 vor dem Jahr 70 verfasst sein müsse. Der Verfasser könne nicht glauben, dass Jerusalem verwüstet werden werde. Gerade in der Geburt des Messias, dem Sohn von Zion, liege der Trost, dass Jerusalem nicht verwüstet werden könne.

In 12, 11 erblickt Weyland mit mir eine Interpolation und den jüdischen Charakter des übrigen scheint ihm Vischer so ausreichend bewiesen zu haben, dass er nicht zögert, als Konsequenz davon auch die 5 letzten Worte von 12, 17 als christlichen Zusatz zu streichen.

Pfleiderer erkennt mit mir Vischer gegenüber an, dass c. 12 mit dem vorhergehenden nicht harmoniere. Nach der Ankündigung in c. 11, 15 ff. und den Erschein-

ungen in 11, 19 erwarte man jetzt die Schilderung des Endgerichts und des Siegs des Gottesreiches. Statt dessen folgen in den c. c. 12 und 13 wieder Szenen himmlischer und irdischer Kämpfe, in welchen die feindliche Weltmacht, weit entfernt überwunden zu sein, vielmehr gerade die schwersten Verfolgungen über die Gottesgemeinde verhänge. Dagegen ist Pfleiderer mit Vischer der Ansicht, dass c. 12 ein ursprünglich jüdisches Stück sei. Wenigstens von den Versen 12, 1—10 nimmt er das an, während er die Verse 12, 11—17 für spätere christliche Zuthat hält. Endlich verwahrt sich Pfleiderer ähnlich wie Vischer gegen eine historische Deutung von c. 12. Es handle sich darin um lauter ideale, himmlische Gestalten und um ideale himmlische Vorgänge (cf. ἐν οὐρανῷ V. 1), die mit realen irdischen Vorgängen nichts zu thun haben und als visionäre Ereignisse nicht der Vergangenheit angehören können, sondern sich auf die Zukunft beziehen. D. h. also, es handelt sich in c. 12 darum, eine oder einige religiöse Ideen symbolisch zum Ausdruck zu bringen, und zwar nach Pfleiderer hauptsächlich die, dass die Herrlichkeit der unvergänglichen Theokratie für eine kurze Zeit zwar verschwunden aber doch nur verborgen sei, um bald wieder zur siegreichen Erscheinung zu kommen.

Sabatier und Schön halten zwar c. 12 mit mir ebenfalls für ein dem Zusammenhang ursprünglich fremdes Stück, aber mit Vischer für ein Stück jüdischen Ursprungs. Nach Sabatier gehört es zu den durch c. 10 eingeleiteten jüdischen Orakeln. Nur die Worte διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου in V. 11 und Ἰησοῦ in V. 17 sind christliche Interpolationen. Schön betrachtet als solche die Verse 10—12 und 18, während die Verse 13—17 vom christlichen Autor stark überarbeitet sein sollen.

Spitta ist der Ansicht, dass c. 12 eng mit 11, 19 zusammenhänge und geradezu zu der siebenten Posaunenvision gehöre, also aus J^1 stamme. Von den Versen 11, 15—19 gehöre, wie gezeigt, nur der Vers 19 dazu und

dieser weise auf eine folgende Erscheinung hin. Das Charakteristische in jenem Vers sei das Erscheinen des κιβωτὸς τῆς διαθήκης. Man habe mit Recht auf die Tradition aufmerksam gemacht, nach welcher die dem nachexilischen Tempel fehlende Bundeslade zur Zeit des Messias wieder erscheinen werde [1]). Da nun die Worte ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ nur von der Hand des Redaktors stammen und J[1] überhaupt nichts von einem himmlischen Tempel bemerke, so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass das plötzliche Erscheinen der Bundeslade im Tempel beim Eingang der letzten Posaunenvision mit jener jüdischen Tradition zusammenhänge und also das Auftreten des Messias anzuzeigen geeignet sei. Ebendarauf scheine auch das Intermezzo zwischen der 6. und 7. Posaunenvision in dem Satz καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ 10, 7 hinzuweisen. Dem entspreche nun der Inhalt von c. 12. Der Kongruenz mit den übrigen, Plagen und Unglücksfälle enthaltenden Posaunenvisionen wegen müsse man annehmen, dass die siebente Posaune ähnliches bringe. Was in 11, 19 angegeben sei, genüge nicht, da in 8, 13 die drei letzten Visionen als ganz besonders schlimme Unglücksfälle charakterisiert werden. Dem einleitenden Satz in 11, 19 müsse eine Szene folgen, die in Parallele treten könne mit den beiden Szenen (dem ersten und zweiten Wehe) in c. 9. Das sei nun auch der Fall, wenn die Kapitel 12 und 13 sich an 11, 19 anschliessen. Der Kampf des Satans gegen das Messiaskind sei nur das Vorspiel für das Unglück, das er über die ganze Erde bringen werde (12, 12; 13, 7. 15—17). Das οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν 12, 12 sei der klare Beweis dafür, dass in den Kapiteln 12 und 13 die letzte der drei Posaunenvisionen vorliege, in Bezug auf welche es in 8, 13 heisse: οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς κ. τ. λ. Endlich

1) cf. 2 Macc. 2, 1 ff. und Abarbanel zu 1 Sam. 4, 4: *haec est arca, quam Josias abscondit ante vastationem templi nostri et haec arca futuro tempori adveniente Messia nostro manifestabitur.* cf. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 850 f., Fabricius, codex pseudepigraphus I, 1100 ff.

sei auch das τὸ τρίτον in 12, 4 ein Beweis dafür, dass c. 12 der Quelle angehöre, aus der die Posaunenvisionen stammen. Letzteren sei die Verwendung der Dreizahl charakteristisch cf. 8, 7; 8, 8 f.; 8, 12; 8, 13; 9, 15 ff. Auch könne man darauf weisen, dass in den zusammengehörigen Kapiteln 12 und 13 drei Tiere, der Drache, das Meertier und das Landtier auftreten und dass in den später ebenfalls als hierher gehörig nachzuweisenden Versen 16, 13 und 19 drei Dämonen auftreten und die grosse Stadt in drei Teile zerrissen werde. Das Auftreten der Dreizahl in diesen Stücken sei um so charakteristischer, als in den mit den Posaunenvisionen sonst so nahe verwandten Schalenvisionen nie ein Teil des betreffenden Objekts sondern immer das Ganze genannt werde und als auch in der vierten Siegelvision nicht vom dritten sondern vom vierten Teil der Erde die Rede sei.

Dass nun in c. 12 in einer Weise vom Messias geredet werde, welche sich mit einer christlichen Abfassung des Kapitels schlechterdings nicht vertrage, das giebt Spitta Vischer vollkommen zu. Sicher ist ihm in jedem Fall, dass der Bericht in c. 12 mit der Geschichte Jesu sich nicht reimen lasse. Aber wer Kapitel 12 recht verstehen wolle, müsse mit Pfleiderer einsehen, dass von einer irdischen Geburt des Messias überhaupt nicht die Rede sei. Das ganze Ereignis in c. 12 erscheine ja ἐν τῷ οὐρανῷ. Ebendamit aber sei bewiesen, dass wir uns hier auf jüdischem und nicht auf christlichem Boden befinden.

Vom Redaktor stamme in c. 12 Vers 11, und da der jüdische Ursprung des Kapitels erwiesen sei, müsse man auch die christliche Wendung am Schluss von V. 17 auf Rechnung des Redaktors setzen. Es genüge nicht einfach Ἰησοῦ zu streichen, sondern man müsse mit X den ganzen Satz καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ beseitigen, dessen Parallelen in U und R bekannt seien. Dem Redaktor gehöre ferner wohl an der überflüssige Zusatz: καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ in V. 5, ferner V. 6, wie eine

Vergleichung mit V. 14 ergebe. In V. 9 seien die Worte ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην eine dem Redaktor eigentümliche »proleptische« Wendung. Und auf ihn gehen wohl auch die Worte ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν zurück, nicht bloss weil hier eine Wiederholung der ersten Worte von V. 9 vorliege, sondern weil sie auch den Sinn des Originals nicht treffen. Am Anfang und Schluss von V. 9 und in V. 10 sei βάλλω absolut gebraucht im Sinn von niederstrecken (cf. dann κατέβη V. 12). Allerdings sei auch in V. 13 zu ἐβλήθη noch εἰς τὴν γῆν hinzugefügt. Aber auch hier verraten sich die letzten Worte deutlich als Zusatz des Redaktors, denn sonst müsse man fragen, ob denn der Teufel geschlafen habe, als man ihn herabstürzte. Ueberdies zeige es sich daran, dass das Weib in V. 14, ehe ihm die Flügel des grossen Adlers gegeben werden, noch im Himmel gedacht sei.

Schmidt lässt, wie wir bereits gesehen haben, mit den Versen 11, 16—19 etwas Neues beginnen. Dieses Neue gehe bis 22, 5 und werde durch eine beherrschende Idee zusammengehalten, die in 11, 16—19 als in einer solennen Ueberschrift vorbereitend zusammengefasst werde. Die erste bildliche Ausführung davon aber in 12, 1 ff. kündige noch deutlicher einen neuen Abschnitt an, indem sie den Leser dem speziellen Boden der hl. Stadt gänzlich entrücke und in transzendente Höhen hinaufführe — entsprechend dem Schluss (21, 1 ff.) mit seiner unendlichen Perspektive. Das ganze mit 11, 16—19 beginnende und 22, 5 endende Stück nennt Schmidt das Messiasbuch und c. 12 das erste Bild dieser Messiade. Wie das Johanneische Evangelium mit dem Prolog vom präexistenten Logos beginne, so werde hier begonnen mit dem Bild vom präexistenten und bei Gott geborgenen Messias. In c. 12 werde nämlich nicht von der irdischen, sondern von der himmlischen Geburt des Messias gesprochen und nicht von einer zukünftigen, sondern von einer solchen, die in himmlischer Vorzeit geschehen sei. Das Weib mit den 12 Sternen sei

das Volk Gottes, dargestellt in seinem himmlischen Urbild. An dem jüdischen Ursprung und Charakter von c. 12 ist danach für Schmid kein Zweifel, um so weniger als auch das Bild des Erzfeindes des Messias, des Satans in diesem Messiasbuch und speziell in c. 12 mit wesentlich jüdischem Anschauungs- und Gedankenmaterial gestaltet sei.

Erbes schliesst sich zunächst bezüglich der Ausscheidung von c. 12 meinen Ausführungen an, wenn er sagt, das in 12, 1 ff. Erzählte sei nicht bloss keine Fortsetzung von 11, 19 sondern greife, indem es von der Geburt des Messias handle, hinter alles Bisherige, hinter den Inhalt der Posaunen, Siegel und Briefe so zurück, als ob diese gar nicht vorausgesetzt seien. Auch bezüglich der christlichen Deutung von c. 12 ist Erbes im allgemeinen wenigstens mit mir einverstanden. Im Weib sieht er das ideale Zion, die alttestamentliche Gottesgemeinde, das wahre Israel. Nur müsse man auch anerkennen, dass dieses Christi Geburt und Himmelfahrt überlebende wahre Israel zugleich als das neutestamentliche Gottesvolk gedacht sei. Diese Identität, die noch keine feste Unterscheidung und Absonderung der Christen von den Juden voraussetze, scheine in eine sehr frühe Zeit zu weisen, wofür noch andere Kennzeichen abzuwarten seien. Der Messias in c. 12 ist für Erbes der christliche Messias Jesus. Dass hier erst nach der Zertretung und Bekehrung Jerusalems die Geburt des Messias erzählt werde, habe seinen Grund darin, dass der christliche Seher hier allbekannte Thatsachen der Vergangenheit wie die Geburt und die Erhöhung Christi bei Enthüllung der Zukunft als Erklärungsgrund verwerte. Dazu sei auch keine ausführliche Wiedergabe bekannter Geschichte nötig gewesen. Dass der den Nachstellungen des Satans entrückte Messias eigentlich als Kind erscheine, habe eine gewisse dramatische Notwendigkeit mit sich gebracht. Was bedeute nun aber die Verfolgung und Flucht des Weibes? Davon dass mit V. 13 ein neues Stück beginne, könne keine Rede sein. Vielmehr sei zu sagen, dass damit erst

übergeleitet werde auf die Hauptsache, zu der das Bisherige nur die Einleitung und Begründung sei. Wenn nun der Teufel alsbald nach seinem Sturz, also möglichst bald nach der Himmelfahrt des Herrn sich rachedurstig auf die gläubige Tochter Zion stürze und, da er ihr nicht viel anhaben könne und zu spät komme, seine Wut an den übrigen ihres Samens auszulassen sich anschicke, so habe man dabei wohl an ein Ereignis des Jahres 35 zu denken. Nach Act. 8, 1 sei um dieselbe Zeit, da Stephanus den Märtyrertod gestorben sei, eine grosse Verfolgung über die Gemeinde gekommen, so dass alle sich über die Gegenden von Judäa und Samaria zerstreut hätten, die Apostel ausgenommen. Dieses Ereignis sei wohl gemeint. Wenn es dabei noch heisse, der Drache habe dem Weibe einen Wasserstrom aus seinem Maule nachgeschleudert, es zu ersäufen, so habe man darin wohl die mit Ez. 29, 3; 32, 2 verwandte Vorstellung des Drachen als eines, ursprünglich Aegypten symbolisierenden Wasserungeheuers zu erkennen. Doch könne man auch an ein plötzliches, die Flucht hemmendes Anschwellen des Jordan denken, das bei der Verfolgung im Jahr 35 ein verhängnisvolles Hindernis habe sein können.

Die Uebrigen vom Samen des Weibes, wider die der Satan Krieg zu führen beginne, nachdem ihm die gläubige Tochter Zion selbst entgangen, können nun nach Erbes nur die Juden sein. In 12, 17 bilde der Besitz des Zeugnisses Jesu in den Augen des Sehers den springenden Punkt, insofern als er erkläre, weshalb der Teufel, nachdem er der gläubigen Tochter Zion nichts habe anhaben können, sich an die andern Juden mache. Er verfolge sie, weil sie im Besitz jenes Zeugnisses seien und jeden Tag sich bekehren können, im übrigen schon Gottes Gebote halten und damit auf dem besten Wege seien, den Feind Christi und seines Reiches zu kränken.

c. Untersuchung.

Bei einer Untersuchung von c. 12 thut es in erster

Linie Not, das zu untersuchende Gebiet genauer abzustecken. Da ist dann zunächst Vers 11, wie wir von Anfang an und wohl unter allgemeinem Beifall geltend gemacht haben, als spätere Interpolation anzusehen. Der Vers steht im Widerspruch mit dem Vorhergehenden, wo die Verstossung des Satans aus dem Himmel der ganzen Situation entsprechend dem Michael und seinen Engeln zugeschrieben wird, so dass für den Gedanken, die christlichen Märtyrer hätten den Teufel besiegt, kein Raum bleibt. Durch Ausscheidung der Worte διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καί in V. 11 wird der vorhandenen Schwierigkeit nicht abgeholfen und überdies lässt sich die Ausscheidung speziell dieser Worte durch nichts rechtfertigen. Der ganze V. 11 ist zu streichen. V. 12 knüpft an an V. 10. Das Blut des Lammes, auf das in V. 11 so viel Nachdruck gelegt wird, lässt uns vermuten, dass die Interpolation auf Rechnung desselben Ueberarbeiters der Apokalypse zu setzen ist, der von dem Streben geleitet, dem Lamm eine möglichst hohe und allseitige Rolle zuzuweisen, in den vorhergehenden Partien des Buchs 5, 11—14; 6, 16 (Schluss) und 7, 9—17 (cf. besonders 7, 14) hinzugesetzt hat.

Aber auch gegen die Ursprünglichkeit des Restes von c. 12 bestehen die ernstesten Bedenken.

Man könnte zunächst geneigt sein, anzunehmen, dass wenigstens die Verse 13—17 zu dem Grundbestand von c. 12 nachträglich hinzugefügt sind. Dass derselbe Verfasser, der schon in 12, 6 die Flucht und Rettung des Weibs, seine eine bestimmte Zeit währende Verborgenheit an dem ihm von Gott bereiteten Ort erzählt hat, dies in 12, 13 ff. noch einmal ausführlicher erzählt haben sollte, ist nicht anzunehmen, um so weniger da in 12, 6 die Flucht und Rettung des Weibs der Zeit vor der Verstossung des Teufels angehört, während sie in 12, 13 ff. in die darauf folgende Zeit gesetzt wird. Die Flucht des Weibes wird darum hier auch als auf der Erde vor sich gehend vorgestellt, während sie in 12, 6 entsprechend dem himmlischen

Charakter des Weibs als ein Vorgang am Himmel aufzufassen sein wird.

Genauer wird man mit Pfleiderer ausser V. 11 nicht bloss die Verse 13—17 sondern auch V. 12 als spätere Zuthat anzusehen haben. Denn zu dem himmlischen Jubel: »Nun ist gekommen das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus« passt die Einschränkung in V. 12 in keiner Weise. In V. 10 wird doch gerade den Gläubigen auf Erden das Heil und die Verwirklichung des Gottesreiches durch Christus verheissen und zwar alsbald (ἄρτι), während nach V. 12 vorläufig nur der Himmel Grund zum Jubel hat, der Erde dagegen, wenn auch nur für kurze Zeit, die grösste Not und Drangsal noch bevorsteht. Nach 12, 1—10 muss also ursprünglich sofort die Endkatastrophe und die Verwirklichung des Heils auf Erden eingetreten sein, so dass die Verse 12, 12—17 und die damit zusammenhängenden Stücke c. 13; 14, 9—12 (13); c. c. 15. 16, die nur neue schwere Heimsuchungen der Gläubigen und ferner nur wieder die Vorbereitung des Endes enthalten, ursprünglich nicht auf 12, 1—10 gefolgt sein können. Es sind, wie wir noch genauer sehen werden, spätere Zuthaten.

Die Verse 12, 1—10 und 12, 12—17 dadurch mit einander auszugleichen, dass man innerhalb der Verse 12, 1—10 Streichungen vornimmt, ist vergebliche Mühe. Durch Ausscheidung von V. 6 lassen sich die beiden Hälften des Kapitels keineswegs, wie Spitta will, mit einander in Einklang bringen. Denn erstens ist unter der Voraussetzung der ursprünglichen Einheit von 12, 1—10 und 12, 12—17 nicht zu verstehen, wie ein Späterer dazu gekommen sein soll, V. 6 einzuschieben. Wozu diese Notiz über die Flucht des Weibes, wenn diese bereits in 12, 12—17 ausführlich erzählt war? Das Umgekehrte dagegen lässt sich wohl begreifen. Gerade die Kürze jener Angabe in V. 6 konnte schon zur weiteren Ausführung reizen. Und dazu lag für den Verfasser der Verse 12, 12—17 noch ein anderer Grund

vor. Er erwartet nicht wie der Verfasser von 12, 1—10 nach den in diesen Versen beschriebenen Vorgängen sofort die Endkatastrophe und die Aufrichtung des Gottesreichs auf Erden, vielmehr zunächst neue und gesteigerte Zornausbrüche des Teufels und da er im Weib nicht wie der Verfasser von 12, 1—10 eine himmlische, überirdische Figur sieht, vielmehr trotz des sie umgebenden himmlischen Glanzes eine auf der Erde befindliche Erscheinung, so lag es für ihn nahe, den auf die Erde gestürzten wütenden Teufel seinen Zorn zunächst an dem Weibe auswirken zu lassen und dies des Näheren zu beschreiben.

Aber auch abgesehen davon, dass die erneute Beschreibung der Flucht des Weibes von seiten des Interpolators der Verse 12—17 sich begreifen lässt, während die nachträgliche Einfügung von V. 6 unverständlich bleibt, macht es, wie schon oben erwähnt wurde, der Lobgesang (V. 10) mit der darin ausgesprochenen Erwartung des sofortigen Eintritts des Heils unmöglich, die Verse 12—17 für ursprünglich und V. 6 für Zusatz zu halten.

Vergeblich bemüht sich Spitta weiter zu beweisen, dass auch in den V. V. 9 und 13 einige Zusätze gemacht seien. Dass im Anfang und am Schluss von V. 9 und in V. 10 ἐβλήθη oder ἐβλήθησαν absolut vorkommt, ist kein Beweis, dass in der Mitte von V. 9 das ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν und in V. 13 das εἰς τὴν γῆν Interpolation ist. Am Anfang und Schluss von V. 9 und in V. 10 bedeutet βάλλειν keineswegs niederstrecken sondern werfen, nämlich von seiner Stelle werfen, hinaus- oder hinabwerfen, so dass das ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν in der Mitte von V. 9 und in V. 13 die ganz natürliche Näherbestimmung ist. In dem ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν in der Mitte von V. 9 nach dem ἐβλήθη am Anfang des Verses liegt nichts auffallendes. Wir haben hier vielmehr die sehr gewöhnliche plerophorische Redeweise des Orientalen, Inwiefern die Worte κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς in V. 12 die Vorstellung ausschliessen sollen, dass der Satan und seine Engel bereits auf die Erde gestürzt

seien, kann ich nicht verstehen. Und wenn Spitta die Worte εἰς τὴν γῆν in V. 13 (und wie der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen ward) dem Fluch der Lächerlichkeit preisgeben will durch die Frage: Hat denn der Teufel geschlafen, als man ihn herabstürzte? so kann man nach Streichung von εἰς τὴν γῆν im Blick auf die noch bleibenden Worte ebensogut fragen: hat denn der Teufel geschlafen als er geworfen d. h. nach Spitta niedergestreckt wurde?

Ganz unbegründet endlich ist die von Spitta beantragte Streichung von καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ in V. 5 und von ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην in V. 9. Die zuerst genannten Worte enthalten eine neben dem πρὸς τὸν θεόν keineswegs überflüssige, für die Würde und Stellung des geretteten Kindes durchaus nicht gleichgültige Näherbestimmung. Und was jene Worte in V. 9 betrifft, so sind sie keineswegs eine »proleptische« Wendung, die erst durch 20, 3. 8. 10 (cf. übrigens schon 16, 14) ihre Erklärung findet, sondern wir haben es hier mit einem dem Teufel von Hause aus eigenen und zu allen Zeiten wesentlichen Prädikat zu thun.

Es bleibt also dabei: Die Verse 12, 1—10 bilden den Grundbestand von c. 12, während V. 11 einerseits und die Verse 12—17 andererseits spätere Zuthaten bilden.

Auf die Verse 12, 1—10 hat sich demnach zunächst unsere Untersuchung zu richten. Das in diesen Versen entworfene Bild ist von zwei alttestamentlichen Stellen beherrscht. Wie wichtig die eine davon für die Erklärung unseres Kapitels ist, habe ich bereits früher gezeigt. Es ist die Stelle Micha 4, 9. 10: »Zittere und kreisse du Tochter Zion wie eine Gebärerin, denn du musst zur Stadt hinaus und auf dem Feld wohnen und gen Babel kommen, aber doch wirst du von dannen wider errettet werden; daselbst wird dich der Herr erlösen von deinen Feinden«. Von daher stammt ohne Zweifel das Bild von dem Weib in Gebärensnot, seine Flucht in die Wüste, die Aussicht auf seine nach einer bestimmten Frist erfolgende Erlösung

oder Rückkehr. Die andere Hauptstelle, die in Betracht kommt, ist Gen. 3, 14—16: »Da sprach Gott der Herr zu der Schlange: Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen. Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst, du sollst mit Schmerzen Kinder gebären« Auch in dieser Stelle ist von den Geburtsnöten des Weibes, weiter von ihrem Samen, namentlich aber von der Schlange und der tödlichen Feindschaft, die zwischen ihr und dem Weib und seinem Samen bestehen soll, die Rede.

Diese beiden Stellen liegen kombiniert den Versen 12, 1—10 zu Grunde. Wenn die alte Schlange d. i. der Teufel und Satan in erster Linie der grosse Drache genannt wird, so geschieht das wohl nach Jes. 27, 1 bezw. Psalt. Sal. 2, 29, während die Bekämpfung des Drachen durch Michael vielleicht in der Assumptio Mosis (cf. die Stellen bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volks etc. II, S. 636 f.) ihr Vorbild hat.

Der Verfasser von c. 12 nun deutet die Stelle Gen. 3, 14—16 messianisch und lässt darum das Weib in c. 12 den Messias gebären. Dass das Kind d. h. der Sohn des Weibes der Messias ist, stellt das auf ihn angewendete Psalmwort: »er soll weiden alle Völker mit eisernem Stab« (Ps. 2, 9) ausser Zweifel. Das ist der sicherste Punkt in der Auslegung unseres Kapitels.

Die nächste Frage ist: wer ist das Weib? Zur Beantwortung dieser Frage kann uns Micha 4, 9. 10 helfen. Hier ist das Weib die Tochter Zion oder die Tochter Jerusalem (Micha 4, 8), die symbolische Repräsentantin des empirischen Israel. In Apok. 12, 1 deutet jedenfalls der Kranz von 12 Sternen, den das Weib auf dem Haupte trägt, auf die 12 Stämme Israels. Aber das Weib kann darum hier doch nicht die Tochter Zion im empirischen Sinn sein. Das Weib ist eine himmlische Erscheinung. Sie hat die Sonne zum Kleid, den Mond zu den Füssen, und weist

auch bei ihrem Kopfschmuck die Zwölfzahl aufs zwölfstämmige Israel hin, es sind eben doch Sterne, die diesen Kopfschmuck bilden. Diese Beschreibung erinnert an den Traum Josephs (Gen. 37, 9): »mich däuchte, die Sonne, der Mond und 11 Sterne neigten sich vor mir«, oder an die göttliche Weisheit, von der es (Sap. 7, 29) heisst: »Sie gehet einher herrlicher denn die Sonne und alle Sterne und gegen das Licht gerechnet gehet sie weit vor«. Wenn wir neben der Verwandtschaft unserer Stelle mit Micha 4, 9. 10, und der durch die Zwölfzahl der Sterne (cf. dazu eben Gen. 37, 9) angedeuteten Beziehung des Weibs zum zwölfstämmigen Israel die himmlische Herrlichkeit ins Auge fassen, in der das Weib am Himmel erscheint, dann müssen wir sagen: das Weib ist die Tochter Zion aber das höhere, himmlische Zion, es ist Jerusalem, aber das höhere, himmlische Jerusalem, welches das Urbild des irdischen ist.

Von da aus legt sich nun die Frage nahe, ob wir es in 12, 1—10 mit rein himmlischen Vorgängen zu thun haben. Man könnte geneigt sein, mit Pfleiderer und Spitta diese Frage zu bejahen. Aber eine schärfere Betrachtung ergibt, dass man damit der in c. 12 herrschenden Auffassung doch nicht gerecht wird. Wenn das Weib mit der Sonne bekleidet ist, den Mond zu den Füssen und 12 Sterne als Kranz auf dem Haupte hat, wenn der Drache mit seinem Schweif den dritten Teil der Sterne des Himmels wegfegt und auf die Erde wirft, so sind beide, mögen sie auch sonst ihren Standplatz im Himmel haben, jedenfalls in dem Augenblick, da sie in der angegebenen Situation erscheinen, nicht im Himmel sondern am Himmel, der Erde zugekehrt. Diese Stellung entspricht auch ganz der Thatsache, dass das Weib im Begriff steht, den für die Welt bestimmten Messias zu gebären. Und wenn das Weib nachher in die Wüste flieht, wo sie eine Stätte von Gott bereitet hat, sich dort pflegen zu lassen 1260 Tage, so ist die Wüste mit dem geheimnisvollen Aufenthaltsort auch kaum im Himmel sondern als entlegener Ort am Himmel zu denken.

Was das Messiaskind selbst betrifft, so will es der Drache, sobald es geboren ist, verschlingen, aber es wird weggenommen zu Gott und dessen Thron. Aus diesen letzteren Worten dürfen wir, glaube ich, jedenfalls den Schluss ziehen, dass der Messias gleich nach seiner Geburt nicht im Himmel ist sondern erst vor den Nachstellungen des Drachen dahin gerettet wird. Wo ist dann der Messias nach seiner Geburt und vor seiner Aufnahme in den Himmel? Der zu Gebärende ist für die Erde bestimmt, durch die Geburt soll er dahin kommen, und da die Geburt ungehindert von Statten geht, wird er auch durch dieselbe auf die Erde gekommen sein. Diese Annahme wird sich uns bestätigen, wenn wir auf den Drachen sehen. Da ist ein Zug von ganz besonderer Wichtigkeit, nämlich der, dass der Drache ausgestattet erscheint mit 7 Köpfen und 10 Hörnern und mit 7 Diademen auf seinen Köpfen. Die sieben Köpfe weisen nach Apok. 17, 7 auf die Siebenhügelstadt Rom bezw. auf 7 Könige, die 10 Hörner auf die römischen Provinzen und ihre Statthalter, die 7 Diademe deuten noch besonders den königlichen Charakter der Köpfe bezw. die Herrscherstellung Roms überhaupt an. Der Drache erscheint also als der Inhaber der römischen Weltmacht. Wozu sollte der Drache diese Abzeichen tragen, wenn wir es in Apok. 12, 1 ff. bloss mit himmlischen Vorgängen zu thun hätten? Wenn der Drache jenem Weib, das am Himmel erscheint, um der Welt den Messias zu schenken, entgegentritt mit den Abzeichen des römischen Imperiums, so erklärt sich das, wie wir meinen, nur daraus, dass der Drache, obwohl er sich schon am Himmel dem Weib gegenüberstellt, doch seine Absicht, das Kind zu verschlingen, auszuführen sucht als der Inhaber jenes Imperiums, also auf der Erde, wohin das Kind durch die Geburt kommen soll und kommt. Man kann dagegen nicht einwenden, dass der Teufel erst später aus dem Himmel auf die Erde gestossen werde. Der Teufel ist, das liegt im Wesen seiner Stellung und Aufgabe, ursprünglich an

keinen Ort gebunden, er hat Zutritt im Himmel als Verkläger der Menschen vor Gott (V. 10), aber er ist gleichzeitig der Verführer des Erdkreises (V. 9). Und jene Verstossung bedeutet nur, dass ihm von da ab der Himmel verschlossen bleibt.

Ist nun der Messias durch seine Geburt auf die Erde gekommen und auf der Erde durch die Nachstellungen des Teufels als des Inhabers der römischen Kaisergewalt bedroht gewesen, aber aus diesen Gefahren gerettet worden, indem er aufgenommen wurde zu Gott und dessen Thron, so haben wir es hier nicht bloss mit himmlischen sondern auch mit irdischen, nicht bloss mit ideellen sondern auch mit geschichtlichen Vorgängen zu thun. Oder will man sich dieser letzteren Annahme entziehen durch den Einwand Vischers, der Apokalyptiker dürfe nach 4, 1 nur bringen ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα? Aber abgesehen davon, dass in dieser Formel selbst schon ausgesprochen ist, dass die Visionen über die Zukunft jedenfalls anknüpfen können an die geschichtliche Wirklichkeit, diese letztere also als Ausgangspunkt aufnehmen können, müssen wir geltend machen, dass es überhaupt sehr fraglich ist, ob jene Formel ohne weiteres als Richtschnur für den Verfasser von c. 12 gilt, da die Einheit der Apokalypse eine zweifelhafte Sache und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von c. 4 mit c. 12 von uns bestritten wird. Pfleiderer hat den allgemeinen Kanon aufgestellt, dass alles, was in der Vision als ideal gegenwärtig erscheine, der realen Zukunft angehöre. Allein auch diesen Kanon möchten wir nicht für durchaus richtig halten. Was daran richtig ist, ist das: Die zukünftigen Ereignisse stellen sich in der Vision häufig als gegenwärtig dar. Doch ist das nicht immer der Fall (cf. c. XI). Und überdies ist es keineswegs ausgeschlossen, dass an dem Auge des Apokalyptikers auch die Vergangenheit und Gegenwart im Bilde vorüberzieht, und die Vision kann gerade darin ihre Bedeutung haben, dass sie die Vergangenheit oder die Gegenwart im rechten

Lichte zeigt, oder es kann die Darstellung von Vergangenem oder Gegenwärtigem in der Vision unentbehrlich sein, weil das Zukünftige damit im engsten Zusammenhang steht und erst von da aus verstanden werden kann.

Dass dem Bild in c. 12 ein geschichtlicher Vorgang zu Grunde liegt, das lässt sich aus dem, was hier über den Messias gesagt wird, mit Bestimmtheit ableiten. Die Juden haben entweder gedacht, dass der Messias im Himmel vorhanden sei, um von da zu der ihm von Gott bestimmten Zeit auf die Erde zu kommen, oder haben sie angenommen, dass der Messias bereits auf Erden weile, aber in Verborgenheit, aus der er zu seiner Zeit hervortreten werde. Dagegen dass der Messias auf die Erde gekommen sei, aber vor den Nachstellungen des Teufels in den Himmel habe gerettet werden müssen, um dann zum zweitenmal wieder zu kommen, — dieser Gedanke lässt sich bei den Juden nirgends nachweisen, er ist für sie überhaupt unmöglich. Eine solche Vorstellung ist geschichtlich bedingt, kann nur geschichtlich erklärt werden. Sie kann nur aufkommen und bestehen in einem Kreise, in dem man an einen bestimmten, geschichtlich aufgetretenen Messias glaubte, an einen Messias, der ein tragisches Ende genommen aber darum doch in den Augen der Gläubigen der Messias blieb, den man zur Vollendung seiner Aufgabe auf Erden wieder erwartete. Damit sind wir auf die Kreise der Christen und auf ihren Messias Jesus gewiesen.

Wenn wir also die Geburt des Messias d. h. sein Kommen auf die Erde und seine Verfolgung durch den als Inhaber der römischen Reichs- und Kaisergewalt auftretenden Drachen mit der Geschichte Jesu glauben in Verbindung bringen zu müssen, so meinen wir doch keineswegs, dass der Christus in c. 12 ohne weiteres mit der Person Jesu zu identificieren sei. Dieser Annahme, das geben wir zu, stehen unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege. Schon die Geburt aus dem himmlischen Weib ist

ein Hindernis, aber auch die ganz kurze irdische Erscheinung des Messias, von der in c. 12 die Rede ist, lässt sich mit dem ungefähr 30 Jahre oder etwas mehr währenden Leben Jesu nicht zusammenreimen. Ebenso kann man in die Worte »und ihr Kind ward weggenommen zu Gott und dessen Thron« Tod und Auferstehung Jesu kaum hineinlegen. Dagegen meinen wir das, was c. 12 über die Geburt des Messias und seine Rettung erzählt, erklären zu können, wenn wir die Christologie Cerinths zu Hilfe nehmen. Irenäus teilt uns über dessen Lehre (adv. haer. I, 26, 1)[1]) das Folgende mit: Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, deum. Jesum autem subiecit non ex virgine natum. impossibile enim hoc ei visum est. fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annunciasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse. in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem. In den letzten Worten liegt vielleicht insofern ein Irrtum des Irenäus vor, als nach Philaster und Epiphanius Cerinth gelehrt haben soll, dass Jesus (im Unterschied von Christus) wohl gelitten habe und gekreuzigt aber nicht auferweckt worden sei, sondern seiner Auferweckung erst bei der allgemeinen Auferstehung entgegensehe. Doch kann uns diese Frage hier nicht weiter interessieren.

Nach Irenäus wäre also Christus von oben her auf Jesum nach dessen Taufe herniedergekommen, um ihn vor

1) Dass die Stelle adv. haer. III, 11, 1 sich nicht auf Cerinths Lehre bezieht, steht fest.

dem Leiden wieder zu verlassen. Dass der Christus von oben kommt, dass er nur ganz kurz auf Erden ist, dass er den Gefahren, die ihn bedrohen, entzogen wird durch Aufnahme in den Himmel, das sind Züge, die sich mit den Zügen der Christusvorstellung in Apok. 12 vollständig decken. Wenn wir fragen, wer der Christus des Cerinth ist, so fasst ihn Cerinth jedenfalls nicht auf als den weltschöpferischen Logos. Denn nach Cerinth ist die Welt von einer von Gott weit abstehenden Potenz oder, wie Pseudotertullian, Philaster und Epiphanius mitteilen, von Engeln geschaffen. Epiphanius hat den Christus des Cerinth gleichgesetzt mit dem hl. Geist, aber er hat dies wohl nur gethan, weil Cerinth die Stelle Matth. 3, 16 auf das Herabkommen des Christus bezog. Der Christus Cerinths hat natürlich pneumatischen Charakter, aber er ist eine persönliche pneumatische Hypostase. Auch in diesen Beziehungen stimmt die Auffassung Cerinths mit der in Apok. 12 überein. Wenn Irenäus sagt, der Christus Cerinths komme von dem göttlichen Urwesen, das über allem ist, so ist auch diese sehr allgemeine und vage Angabe nicht im Streit mit Apok. 12, denn auch danach kommt der Messias selbstverständlich von Gott, nur dass wir hier noch die nähere Mitteilung finden, dass er vom höheren, himmlischen Zion oder Jerusalem geboren wird. Aber gerade auch diese nähere Mitteilung in Apok. 12 passt sehr gut in den Ideenkreis Cerinths, da demselben starke judaistische Neigungen zugeschrieben werden. Wenn nach Irenäus Cerinth die Erzählung des Matthäus, dass nach der Taufe der hl. Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabgefahren sei, auf das Herabkommen des Christus deutete, während nach Apok. 12 das Kommen des Messias auf die Erde durch die Geburt aus dem himmlischen Weibe bedingt ist, so stehen auch diese Vorstellungen nicht im Widerspruch mit einander, sie ergänzen sich vielmehr. Die erste lässt sich an die zweite anreihen oder durch die erste wird die zweite näher erklärt.

Diese Uebereinstimmung zwischen Apok. 12 und der Anschauung Cerinths ist gross und merkwürdig genug, um die Frage zu rechtfertigen, ob dieses Kapitel der Apokalypse, speziell das Stück 12, 1—10, das weder jüdische noch geläufige christliche christologische Vorstellungen enthält, nicht vielleicht cerinthischen Ursprungs sei.

Dieser Annahme kommen zwei Dinge sofort entgegen, einmal die Thatsache, dass das Stück 12, 1—10 eine Einschaltung in die Apokalypse ist und sodann die Zeit, in die das Stück gehört. Dass die Verse 12, 1—10 eine Einschaltung bilden, ergibt sich deutlich aus einer Vergleichung mit den c. c. 4—9 und 11, 14—19 einerseits und mit 10, 1—11, 13 andererseits. In den vorhergehenden Teilen der Grundschrift d. h. in den c. c. 4—9, wozu das Stück 11, 14—19 die Fortsetzung ist, wird Jesus vorgestellt als das geschlachtete Lamm Gottes, das, nachdem es auf Erden durch sein Blut ein Volk für Gott erkauft hat, in den Himmel erhoben ist und gewürdigt wird, das Buch mit den 7 Siegeln zu öffnen und damit die Endschicksale über die Welt heraufzuführen. In c. 12 dagegen tritt die historische Person von Jesus und ihr Leiden und Sterben ganz zurück. Da ist von dem Christus die Rede, der vom Himmel kommt und den Nachstellungen des Teufels, ehe es zum Leiden kommt, entzogen wird durch Aufnahme zu Gott und dessen Thron. Das sind total verschiedene christologische Vorstellungen, so dass es schon im Hinblick darauf als vollkommen sicher kann betrachtet werden, dass c. 12 von einem anderen Verfasser herrührt als die Grundschrift. Dazu kommen noch weitere Argumente. In c. c. 4—9 und 11, 14—19 ist die eschatologische Entwicklung schon soweit vorgeschritten, dass bei Oeffnung des letzten, siebenten Siegels im Himmel sich der Ruf erhebt: »Das Reich der Welt ist unserem Herrn geworden (und seinem Christus) und er wird herrschen in alle Ewigkeit«. Also muss nun auch sofort die letzte Entscheidung und Vollendung der Dinge gekommen sein. Kapitel 12 dagegen bezw. 12,

1—10 kann unmöglich ursprünglich auf 11, 14—19 gefolgt sein. Denn da wird der Messias erst geboren, der vom Teufel verfolgt wird und vor dessen Nachstellungen wieder zurückweichen muss in den Himmel, wohin ihm der Teufel folgt, um seiner habhaft zu werden. Das kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 11, 14—19 sein.

Allerdings sucht der Verfasser von 12, 1—10 an 11, 14—19 anzuknüpfen. Nachdem der Teufel, der den Messias selbst bis zum Himmel verfolgt hat, von Michael und seinen Scharen auf die Erde gestossen ist, erhebt sich im Himmel der Ruf: »Nun ist gekommen das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus, denn es ward der Verkläger unserer Brüder geworfen, der sie beschuldigte vor unserem Gott Tag und Nacht«. In diesem Ruf der Himmelsbewohner ist offenbar der in 11, 17 wiederaufgenommen. Allem nach will der Verfasser des Stücks 12, 1—10 in diesen Versen eine motivierende Erklärung jener Ankündigung in 11, 17 ff. geben, zeigen inwiefern jener Jubelruf berechtigt ist, auf welche Weise es dazu gekommen oder worin es begründet ist, dass nun die Zeit des Heils anbrechen soll. Und diese Erklärung soll zugleich den Anknüpfungspunkt oder die Grundlage bilden für die Darstellung, die der Verfasser von 12, 1—10, wie wir sehen werden, in 19, 11—21, 8 von der Verwirklichung des Heils gibt. Dass nun von demselben Verfasser, von dem jener Jubelruf des Himmels in 11, 17 f. stammt, auch die in der Form einer neuen Vision gegebene motivierende Erklärung und Wiederholung jenes Jubelrufs d. h. das Stück 12, 1—10 stammen soll, ist an sich unwahrscheinlich, um so mehr als nach dem Zusammenhang der c. c. 4—9 und 11, 14—19 eine motivierende Erklärung jenes Jubelrufs (11, 17 f.) gar nicht mehr nötig ist, während zudem die Erklärung, die in 12, 1—10 gegeben wird, zu dem Zusammenhang in c. c. 4—9 u. 11, 14—19 gar nicht passt.

Dass die Verse 12, 1—10 nicht die ursprüngliche Fort-

setzung der Verse 11, 14—19 sind und also kein originaler Bestandteil der Urapokalypse sind, vielmehr einen nachträglichen Zusatz bilden, wird durch eine andere Wahrnehmung unmittelbar bestätigt. Wir haben gesehen, dass in 11, 15 die Worte καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ und in 11, 18 die Worte τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί eine Interpolation bilden. Nun diese Interpolationen stammen eben vom Verfasser der Verse 12, 1—10 und des damit zusammenhängenden Stücks 19, 11—21, 8. Diese neu einzufügenden Abschnitte sollen durch jene Interpolationen in 11, 15 und 18 vorbereitet werden. In den Versen 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 wird — während dies in der Urapokalypse nirgends der Fall ist — so wie in 11, 15 von Gott und seinem Christus oder von dem Christus wiederholt gesprochen (cf. 12, 10; 20, 4. 6). Das Totengericht aber, von dem in jener Interpolation in 11, 18 andeutungsweise und vorläufig die Rede ist, wird in c. 20 ausführlich beschrieben.

Aber auch mit dem Stück 10, 1—11, 13 hängen die Verse 12, 1—10 nicht näher zusammen. Sie sind nicht zugleich mit ihm in die Apokalypse hereingekommen. Nehmen wir einen Augenblick an, dass die c. c. 11 und 12 beide von einem Juden geschrieben seien, so können wir uns doch nicht vorstellen, wie derselbe auf eine Vision, welche von der Einnahme Jerusalems durch die Heiden handelt, eine andere folgen lassen kann, in der er den Messias erscheinen aber vom Teufel wieder in den Himmel verjagt werden lässt. Die Vision vom Messias, die auf die von dem Fall der hl. Stadt folgte, hätte bei einem Juden den Inhalt haben müssen, dass der Messias nun die Feinde des Gottesvolks und die Zerstörer Jerusalems bestraft. Also ist auch unter der Voraussetzung der jüdischen Abfassung beider Kapitel ein ursprünglicher Zusammenhang nicht anzunehmen. Will W e y l a n d diesen Zusammenhang retten durch die Erklärung, dass die Kapitel 11 und 12 zwei parallele Visionen enthalten, so wäre eben der Umstand, dass hier über dieselben Dinge (die Zer-

störung Jerusalems) zweimal auf verschiedene Weise gehandelt wird, ein Beweis für die verschiedene Herkunft beider Stücke.

Wäre c. 11 christlich und c. 12 jüdisch oder das Umgekehrte der Fall, dann wäre damit ein gemeinsamer Ursprung beider Stücke von selbst ausgeschlossen.

Sind aber, wie wir annehmen, beide Stücke christlich, dann ist klar, dass derselbe christliche Verfasser, der in c. 11 bereits vor dem Untergang Jerusalems steht, in dem darauf folgenden Kapitel 12 nicht wohl mit der Geburt des Messias beginnen kann. Wohl zu begreifen dagegen ist dies von einem späteren Ueberarbeiter, der den in c. 11 prophezeiten Fall Jerusalems und zwar nicht bloss den der Stadt sondern auch des Tempels bereits kennt und der nun c. 11 in der Weise ergänzen will, dass er jenes Ereignis in einen grossen pragmatischen Zusammenhang stellt und aus diesem Zusammenhang heraus den ferneren Lauf der Dinge ableitet.

Dass der Verfasser von c. 12 den Untergang Jerusalems, der in c. 11 erst erwartet wird, bereits kennt, ergibt sich ganz von selbst bei unserer Deutung des Weibs in 12, 1—10. Wenn das Weib das höhere himmlische Zion oder Jerusalem ist, welches zum irdischen sich verhält wie das Urbild zum Abbild, wie die Idee zur Erscheinung, und wenn dieses Weib nach der Geburt und der Wiederaufnahme des Messias in den Himmel vor dem Teufel flieht in die Wüste an einen ihr von Gott bereiteten Platz, so kann man diese Flucht des Weibes kaum anders verstehen als wenn man annimmt, dass hier am himmlischen Zion oder Jerusalem das dargestellt ist, was an seinem irdischen Gegenstück historisch sich vollzogen hat. Es ist der Fall des irdischen Jerusalems, der durch die Flucht des himmlischen Weibes zugleich ausgedrückt oder angedeutet und erklärt wird.

Ob sich die Zeit von 12, 1—10 noch etwas näher bestimmen lässt? Nach 12, 6 soll die Verborgenheit des Weibes

in der Wüste 1260 Tage währen. Dann soll der Teufel im Himmel überwunden und das Reich Gottes und die Vollmacht seines Christus gekommen sein (12, 7—10) d. h. dann soll das Weib oder das himmlische Jerusalem an seinen Platz im Himmel zurückkehren und dementsprechend das irdische wieder erstehen können. Sind die 1260 Tage auch nicht wörtlich zu nehmen, einen langen Zeitraum können sie nicht ausdrücken. Vielleicht dass die Merkmale, die der Drache an sich hat, noch eine nähere chronologische Fixierung zulassen. Er hat nach Vers 3 sieben Köpfe und 10 Hörner und auf seinen Köpfen 7 Diademe. Wie der Drache zu diesen Merkmalen kommt, ist auf Grund von c. 12 allein nicht verständlich. Diese Schilderung berührt sich mit der des Tiers in c. 13 und noch mehr mit der des Tiers in c. 17. Dies letztere Kapitel wird der Verfasser von c. 12 bereits vor sich gehabt und daraus wird er jene Merkmale entnommen und dem Drachen beigelegt haben. Dies wird sich uns denn auch dadurch bestätigen, dass, wie noch zu zeigen sein wird, c. 17 bereits unter Galba, c. 13 dagegen erst unter Domitian geschrieben ist. Während der Verfasser von c. 13 von 10 Hörnern mit 10 Diademen und 7 Köpfen mit Namen der Lästerung spricht, während also hier die Stellung der Köpfe und Hörner umgekehrt ist und die Diademe auf die 10 Hörner gelegt sind, redet der Verfasser von c. 17 von 7 Köpfen und 10 Hörnern und bezeichnet die ersteren als 7 Könige bezw. 7 römische Kaiser. Hier ist also nicht nur die Stellung der 7 Köpfe und 10 Hörner dieselbe wie in 12, 3 sondern es ist von hier aus auch verständlich, wie der Verfasser von c. 12 dazu kommt, Diademe auf die 7 Köpfe zu legen. Es ist dies nur eine Abbreviatur dessen, was der Verfasser von c. 17 über die Bedeutung der 7 Köpfe ausführt. Ebenso ist nur auf Grund von c. 17 verständlich, was die 10 Hörner neben den 7 Köpfen bedeuten sollen. In c. 17 nun sind die 7 Köpfe und 10 Hörner die Kennzeichen des Tiers d. h.

des römischen Imperiums oder vielmehr des wieder erwarteten Nero. Wenn der Verfasser von c. 12 diese Kennzeichen überträgt auf den Drachen, so will er damit offenbar ihn als den eigentlichen Inhaber des römischen Imperiums bezeichnen. Die 7 Köpfe mit den Diademen d. h. nach c. 17 die 7 Könige oder Kaiser und die 10 Hörner d. h. nach c. 17 die 10 Unterkönige oder Statthalter der römischen Provinzen sind nur die Werkzeuge des Drachen. Dass nun der Verfasser von c. 12 von 7 Köpfen mit 7 Diademen redet, ist ein Beweis dafür, dass er dem römischen Imperium nicht mehr als 7 Kaiser bestimmt denkt. Er hat also noch in keinem Fall mehr als 7 gekannt, während der Verfasser von c. 13, der die 10 Hörner voranstellt und darauf 10 Diademe legt, bereits eine grössere Zahl gekannt haben wird. Aber wie zählt der Verfasser von c. 12 die 7 Kaiser? Da c. 12 jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so hat sein Verfasser jedenfalls bereits das Auftreten Vespasians gekannt. Daraus wird auch wahrscheinlich, dass er die 3 Zwischenkaiser nicht mitrechnet. Dann wäre der 7. Kaiser Titus und unter diesem hätte demnach der Verfasser von c. 12 geschrieben. Es besteht übrigens selbst eine Möglichkeit, um noch etwas weiter in der Zeit herabzugehen. Wir haben annehmen müssen, dass der Verfasser von c. 12 bereits c. 17 vor sich gehabt hat. Er wird also auch wohl nach 17, 11 das Tier als den achten und doch als einen von den sieben wiedererwartet d. h. angenommen haben, dass der fünfte Kaiser, Nero, nach dem siebenten sich noch einmal erheben werde. Dann würde er, ohne mit der angenommenen Siebenzahl als Gesamtzahl der Kaiser in Widerspruch zu kommen, doch eine Reihenfolge von acht Kaisern angenommen haben, von denen der achte insofern nicht extra gerechnet zu werden braucht, als er mit dem fünften identisch ist. So wäre es möglich, dass der Verfasser von 12, 1—10 erst unter dem achten aber doch noch innerhalb der Siebenzahl stehenden Kaiser Domitian geschrieben hätte, den er

für den wiedererschienenen fünften, für den wiedererstandenen Nero gehalten hätte.

Ein genaues chronologisches Datum haben wir damit freilich nicht gewonnen. Wir haben damit nur die Grenze bestimmt, bis zu welcher man herabgehen darf. Unter Titus oder Domitian scheint das Stück 12, 1—10 geschrieben zu sein.

Dieser Ansatz ist der Annahme, dass der Abschnitt 12, 1—10 von Cerinth verfasst ist, durchaus günstig. Bei Epiphanius (Haer. XXVIII) erscheint Cerinth als Gegner des Apostels Paulus wie auch des der Heidenmission geneigten Petrus. Sind auch die einzelnen Angaben, die Epiphanius in dieser Beziehung macht, sehr zweifelhaft und wahrscheinlich nur nachträgliche Ausdeutung und Anwendung der Erinnerung, dass Cerinth ein Mann judaistischer Richtung war und noch ins apostolische Zeitalter zurückreichte, so wird doch diese zu Grunde liegende Erinnerung selbst nicht zu bestreiten sein. Mag so Cerinth auch in seinen Anfängen noch der apostolischen Zeit zugehören, seine Blütezeit dürfte doch später anzusetzen sein. Darauf scheint wenigstens die Erzählung von der Begegnung Cerinths mit dem Herrnschüler Johannes zu weisen, der bis in die Tage Trajans in Ephesus gelebt haben soll [1]). Irenäus [2]) kennt Leute, die von Polykarp hätten erzählen hören, dass Johannes der Jünger des Herrn in Ephesus im Badehause den Cerinth gesehen und darauf dasselbe sofort wieder verlassen habe mit den Worten: Fliehen wir, das Badehaus möchte noch einstürzen, da Cerinth, der Feind der Wahrheit, darin ist. Der Zeit nach also kann Cerinth sehr wohl der Verfasser von Apok. 12, 1—10 sein. Die Beziehungen des Cerinth zur Apokalypse, auch soweit sie durch die Tradition direkt bezeugt sind, können wir erst später weiter verfolgen, wenn wir auch den mit 12, 1—10 eng zusammenhängenden Abschnitt 19, 11—21, 8

1) Irenäus adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4 (Eus. H. E. III, 23).
2) adv. haer. III, 3, 4 (Eus. H. E. IV, 14, 6).

untersucht haben. Aber schon jetzt dürfen wir auf Grund des bisher Vorgebrachten die Abfassung des Stücks 12, 1—10 durch Cerinth für wahrscheinlich halten.

Wenden wir uns nunmehr den Versen 12, 11 bezw. 12—17 zu, so haben wir bereits gesehen, dass dieselben späterer Zusatz zu dem in 12, 1—10 vorliegenden Grundbestand des Kapitels sind. Und zwar scheinen die Verse 12, 12—17 zuerst hinzugekommen zu sein, da V. 12 sich als Fortsetzung von V. 10 darstellt. Der Vers 11 scheint erst später dazwischen gefügt zu sein. Der Verfasser von 12, 12—17 unterscheidet sich vom Verfasser von 12, 1—10 wesentlich dadurch, dass er nach der Vertreibung des Teufels vom Himmel auf die Erde nicht wie jener die sofortige Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden erwartet sondern — durch seine über den historischen Horizont des Verfassers von 12, 1—10 hinausgehende geschichtliche Erfahrung gedrängt — eine wenn auch kurze Zwischenperiode annimmt, in welcher der auf die Erde gestürzte Teufel seine Wuth in verstärktem Masse auslässt an allem, was zu Gott in Beziehung steht. Indem nun der Verfasser von 12, 12—17 das Weib, von dem in 12, 1—10 die Rede ist, für eine auf Erden weilende Erscheinung hält, muss er sich veranlasst fühlen, die Verfolgung des Weibs durch den Drachen, jetzt erst, nachdem derselbe auf die Erde gestossen ist, recht beginnen zu lassen. Bei dem, was im Jahre 70 geschehen ist, handelt es sich nach dem Verfasser von 12, 12—17 nicht so sehr um einen Vernichtungskrieg gegen das empirische Volk der Juden und die empirische Stadt Jerusalem als vielmehr um einen Racheakt des Teufels gegen das in jenem Volk und in jener Stadt wohnende aber damit nicht ohne Weiteres zu identificierende höhere Zion, das den Messias hervorgebracht hat, dessen Verfolgung dem Teufel bereits den Platz im Himmel gekostet und dessen Wiedererscheinen ihm vollends den Untergang bringen soll. Wenn die Römer das jüdische Volktstum vernichtet und die Stadt Jerusalem dem Erd-

boden gleichgemacht haben, so hat man es dabei in Wahrheit zu thun mit dem Versuch des Teufels, um Zion von der Erde wegzufegen, Zion d. h. die höhere von Gott geordnete Organisation, von welcher die Ueberwindung des Teufels und die Aufrichtung des Gottesreiches ausgeht und die sie garantiert. Damit aber dass er die Erde dem Weibe helfen und den Wasserstrom des Drachen verschlingen und das Weib auf den Flügeln des grossen Adlers sich retten lässt an ihren Ort in der Wüste, wo sie in Sicherheit bleiben soll ein Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit, drückt der Verfasser von 12, 12—17 seinen Glauben an das höhere, unzerstörbare Wesen Zions aus, das aus dem Ruin des jüdischen Volks und seiner Stadt gerettet wird, um sich nach kurzer Zeit der Verborgenheit am alten Platze seiner Bestimmung gemäss aufs neue zu etablieren und zu organisieren. Nicht am jüdischen Volk als solchem und an der jüdischen Stadt Jerusalem als solcher hängen die Glaubenshoffnungen des Verfassers sondern an dem allerdings in ihrer Mitte wohnenden höheren Zion, als dessen Kinder er aber nicht die Juden sondern nur den in Jesus erschienenen Messias und die Christen anerkennt. Deutlich spricht dies der Verfasser in V. 17 aus in den Worten: »Und der Drache zürnte dem Weibe und gieng hin Krieg zu führen gegen die übrigen von ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben«. Die übrigen vom Samen des Weibes stehen gegenüber oder treten zur Seite dem Sohn, den das Weib zunächst und zuerst geboren, dem Messias, und diese übrigen werden durch die beigefügte Charakteristik »welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben« deutlich als Christen bezeichnet. Man hat freilich dem Vers 12, 17 seinen christlichen Charakter nehmen wollen, indem man das Ἰησοῦ am Schluss oder überhaupt die Worte von καὶ ἐχόντων ab für Zusatz eines christlichen Ueberarbeiters erklärte. Aber beide Annahmen sind völlig willkürlich. Die ganze Formel τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ

θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ knüpft offenbar an an die verwandte Formel, die wir in der Urapokalypse 6, 9 gefunden haben: τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. Davon ist in 12, 17 ein freier Gebrauch gemacht. Dem λόγος τοῦ θεοῦ entsprechen die ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ und wie dort das ἔχειν der μαρτυρία hinzukommt, so hier das ἔχειν der μαρτυρία Ἰησοῦ. Also schon im Blick auf 6, 9 verbietet es sich, die Worte καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ von den vorhergehenden wegzunehmen. Ἰησοῦ aber in 12, 17 zu streichen, weil es in 6, 9 nicht steht, geht ebenfalls nicht, denn erstens ist der Verfasser von 12, 12—17 mit dem Verfasser der Urapokalypse, zu welcher 6, 9 gehört, nicht identisch, sondern ein Späterer, der die Stelle 6, 9, wie schon das τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ beweist, sehr frei benützt und darum sich auch die Freiheit erlaubt haben kann, die μαρτυρία durch den Genitiv Ἰησοῦ näher zu bestimmen. Und sodann ist der Zusatz Ἰησοῦ ja auch insofern ein ganz berechtigter und begreiflicher, als dieser Genitiv, wie wir sahen, schon in 6, 9 stillschweigend ergänzt werden muss. Den Angriffen auf den christlichen Charakter von 12, 17 ist aber überhaupt damit der Boden entzogen, dass wir die Grundlage von c. 12 d. h. die Verse 12, 1—10 als christlich nachgewiesen haben. Dies lässt von vornherein erwarten, dass auch die Ergänzung in den Versen 12, 12—17 christlich ist.

Vers 12, 17 ist in seinem ganzen Bestand für das Verständnis des Stücks 12, 12—17 unentbehrlich. Der ganzen in den Versen 12, 12—17 vorliegenden Ergänzung des Stücks 12, 1—10 liegt der Hauptgedanke zu Grunde, dass dem Teufel nach seinem Sturz auf die Erde noch eine Frist gelassen ist, eine Frist, die er benützt, um seinem Zorn und seiner Rache zu genügen. Die Verse 12, 12—17 haben darum die Aufgabe zu zeigen, wie der Teufel seinem Zorn die Zügel schiessen lässt. Als erster Beweis dafür dient die Verfolgung des Weibs. Aber dies wird rasch seinem Bereiche entzogen. Es sind also noch andere Anschläge

des wutentbrannten Teufels zu erwarten. Davon handelt 12, 17. Nachdem der Teufel zunächst den Messias, den Sohn des Weibes verfolgt, dann nach seinem Sturz racheschnaubend auf das Weib sich geworfen hat, richtet er jetzt seine Angriffe gegen die Uebrigen vom Samen des Weibs, gegen die Christen. Wenn es auf den ersten Blick auffallend erscheinen könnte, dass gegenüber der ausführlichen Beschreibung der Verfolgung des Weibes von der Verfolgung der Christen in 12, 17 nur so kurz die Rede ist, so erklärt sich dies bei näherem Zusehen daraus, dass 12, 17 nur die Einleitung bildet zu c. 13, wo diese Verfolgung der Christen in einer besondern Vision eingehend dargestellt wird. Der ganze Abschnitt 12, 12—17 ist ein Uebergangsabschnitt, durch den sich der Verfasser von c. 13 den Zusammenhang mit dem Stück 12, 1—10 vermittelt. Schon der Weheruf in 12, 12: »Wehe dem Lande und wehe dem Meere« bereitet die Vision in c. 13 vor, in der das eine Tier, dem der Teufel seine Macht gibt, vom Meere, das andere, das ihm untergeben ist, vom Lande aufsteigt. Und in c. 13 (V. 7) ist dann auch das Kriegführen des Teufels gegen die Uebrigen vom Samen des Weibes, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben, wieder aufgenommen in dem Kriegführen des vom Teufel bevollmächtigten Tiers gegen die Heiligen, wie hier die Christen im Zusammenhang der an das Danielbuch sich anschliessenden Beschreibung des Tiers genannt werden. Doch darauf werden wir später zurückkommen.

Von der Abfassungszeit des Stückes 12, 12—17 können wir, eine genauere Bestimmung im Zusammenhang mit c. 13 uns vorbehaltend, vorläufig wenigstens eine annähernde Berechnung geben. Dass das Stück nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, ergibt sich aus dem, was wir oben über die Verfolgung des Weibs gesagt haben. Weiter führt uns der Vers 12, 17. Wenn da der Teufel, der vorher als der Inhaber des weltherrschenden römischen Imperiums beschrieben ist, als Verfolger der Christen darge-

stellt, und wenn darin die Hauptaufgabe des Teufels auf Erden gesehen wird, so wird man damit in die Zeit Domitians geführt, unter dem zum ersten Mal nach der Zerstörung Jerusalems das römische Imperium verfolgend gegenüber den Christen aufgetreten ist.

Zum Schluss müssen wir noch eine Frage erörtern, die wir erst hier zur Sprache bringen können, weil sie in Bezug auf 12, 1—10 und 12, 12—17 zugleich zu stellen ist. Es handelt sich um die neuerdings durch Dr. Dieterich[1]) aufgeworfene Frage, ob das in c. 12 vorliegende Bild vom himmlischen Weib, das den Knaben gebiert und dann vom Drachen verfolgt wird und vor ihm flieht, wie auch das Bild vom Kampf des Michael und seiner Engel gegen den Drachen und seine Engel nicht seinen Ursprung hat in der griechischen Mythologie. Dieterich denkt dabei an den alten Mythus von der Geburt des Apollo und weist auf die Erzählung, die Hygin davon gibt. »Pytho, dem Sohn der Erde, dem grossen Drachen — so lautet die Erzählung — war geweissagt, dass der Sohn der Leto ihn töten würde. Leto war von Zeus schwanger: Hera bewirkt aber, dass sie nur da, wohin die Sonne nicht scheine, gebären könne. Als Python aber es merkt, dass Leto gebären wird, fängt er an sie zu verfolgen, um sie zu töten. Aber Boreas trägt die Leto zum Poseidon. Dieser bringt sie nach Ortygia und bedeckt die Insel mit den Wogen des Meeres. Als Python die Leto nicht findet, kehrt er zum Parnass zurück. Auf der von Poseidon erhobenen Insel Ortygia gebiert Leto. Am vierten Tage nach der Geburt nimmt Apollo Rache, er eilt zum Parnass und tötet den Python«. Dieterich erinnert übrigens noch an einige andere für die Vergleichung wichtige Züge, einmal an die Darstellung Letos mit dem Sternenschleier und dann besonders an diejenige Version des Mythus, nach welcher Leto vor Wasserfluten der chaotischen Welt, die der Drache

1) Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig, Teubner, 1891. S. 117 ff.

in Aufruhr gebracht, nicht niederkommen konnte, bis die Erde ihr half und Delos emporhob, die wüste einsame Insel. Dieterich macht dann zu Gunsten seiner Annahme weiter geltend, dass der Verfasser der Apokalypse ohne Zweifel in Kleinasien zu suchen sei und in Ephesus geschrieben habe oder doch den ephesinischen Johannes habe spielen wollen. Von dort aber, von Milet, von Tripolis in Karien, von Magnesia am Mäander und namentlich von Ephesus habe man Münzen, sämtlich der späteren Kaiserzeit angehörend, welche die fliehende Leto darstellen. Ueber die Deutung sei kein Zweifel: eine Münze des Hadrian trage z. B. die Beischrift ΕΦΕΣΙΩΝ ΛΗΤΩ. Von Milet, Magnesia und Tripolis stehe fest, dass dort noch pythische Spiele bestanden hätten. Jene Münztypen aber führe man mit Wahrscheinlichkeit auf eine Erzgruppe des Euphranoz zurück, welche Leto, mit Apollo und Artemis auf dem Arm, vor dem Drachen fliehend dargestellt habe. »Aus den Münzen scheint, so fährt Dieterich Worte Schreibers (Apollon Pythoktonos S. 89) citierend fort, hervorzugehen, dass das Original sich vordem in Kleinasien befand, wo vielleicht Kopien zurückgeblieben waren. Für Ephesus lässt sich geltend machen, dass auf Münzen dieser Stadt der Typus am frühesten und reinsten auftritt und dass sich ebendort ein anderes Werk desselben Meisters, sein berühmtes Gemälde »Odysseus in verstelltem Wahnsinn« befand. Es ist möglich, dass die Erzgruppe in dem am Hafen von Ephesus befindlichen Tempel des Apollon Pythios aufgestellt war und ihrer Berühmtheit wegen auf den Münzen der Stadt nachgebildet wurde«.

Ich finde den Zusammenhang, den hier Dieterich aufgedeckt hat, nicht unwahrscheinlich und unser Resultat, dass vermutlich der Ephesier Cerinth das Stück 12, 1—10 verfasst hat, ist der Annahme eines solchen Zusammenhangs nur günstig. Wir haben zwar gesehen, dass die einzelnen Züge des Bildes in 12, 1—10 durchweg auf alttestamentlichen bezw. jüdischen Schriften beruhen, aber

zu der Kombination dieser einzelnen Züge zu dem in 12, 1—10 vorliegenden Gesamtbild kann sich Cerinth sehr wohl durch das jedem Ephesier vertraute Bild von der Verfolgung der schwangeren Leto durch den Drachen, sowie durch den diesem Bild zu Grunde liegenden Mythus, der noch der Rückkehr des Drachen in den Parnass und seiner Ueberwältigung bezw. Tötung daselbst erwähnt, haben inspirieren lassen. Dieser im Bilde verherrlichte Mythus mag dem Cerinth den Anstoss gegeben haben zum Entwurf eines christlichen Seitenstücks. Derjenige, der zu 12, 1—10 die Verse 12, 12—17 hinzufügte, hat dann noch wohl gewusst, dass das Bild in 12, 1—10 auf jenem klassischen Mythus beruht und hat darum bei seiner Ergänzung, d. h. bei der erneuten ausführlichen Schilderung der Flucht des Weibs jenem Mythus weitere Züge entnommen, indem er zwar nicht durch Boreas aber durch die Flügel des grossen Adlers das Weib gerettet werden und indem er den Drachen dem Weib Wasserströme nachspeien, aber diese durch die Erde verschlungen werden lässt.

Hinfällig dagegen ist der Versuch, die Vision in c. 12 aus der jüdischen Tradition abzuleiten, wie sie im jerusalemischen Talmud (Tract. Berachoth Fol. 5, 1) vorliegt. Aus Anlass eines Streits über den Namen des Messias wird hier eine Legende mitgeteilt, die die Harmonie der verschiedenen Namen (David, Tsemach, Menahem) darthun soll.

Einem auf dem Feld pflügenden Juden, dessen Ochse zweimal nacheinander brüllt, ruft ein Araber zu: »Der Tempel ist verwüstet« und dann: »Der König Messias ist soeben geboren«. Auf die Frage woher er stammt? erklärt der Araber: »aus dem Königspalast von Bethlehem-Juda«. Der Jude macht sich sofort auf, um an die Mutter des Messias Windeln zu verkaufen. Aber diese hat kein Geld, und wie der Jude nach einigen Tagen wiederkommt, hört er, dass der Messias seiner Mutter durch Winde und Stürme entführt worden sei. Dass diese Erzählung im Talmud

ernsthaft verwertet wird, ist kein Beweis dafür, dass sie ursprünglich ernsthaft gemeint ist. Man verstand eben zuletzt ihre Tendenz nicht mehr, und doch lässt sich diese Tendenz noch deutlich erkennen. Es gilt den christlichen Messiasglauben, von dem man sich aus Apok. 12 und den evangelischen Geburtserzählungen eine Karrikatur zusammengestellt hat, zu verspotten. Hochgespannt werden zunächst durch die einleitenden Erklärungen des Arabers die Erwartungen, um dann einer um so grösseren Enttäuschung Platz zu machen. Statt eines im Königsschloss zu Bethlehem geborenen Messias, der sein Volk trösten und den Tempel wiederherstellen könnte, das Kind einer armen Mutter, der es schliesslich noch durch Winde entrückt wurde. Was kann man von einem solchen Messias erwarten? Nichts. Alles eitel Wind. Das ist der ursprüngliche Sinn der Legende.

Dass ihre einzelnen Züge aus den genannten christlichen Quellen zusammengelesen sind, ist ebenfalls deutlich. In wohl absichtlichem Missverständnis ist aus Apok. 12 herausgelesen, dass an einem und demselben Tag der Tempel verwüstet und der Messias geboren sei, während das Entrücktwerden des Messias in Apok. 12 als ein Entrissenwerden durch Winde und Stürme gedeutet wird. Die übrigen Züge sind dem Evangelium entnommen. Der pflügende Jude, dem der Araber aus Anlass des Brüllens seines Ochsen die Geburt des Messias zu Bethlehem ankündigt, ist wohl eine karrikierende Nachbildung der Hirten auf dem Feld zu Bethlehem, die aus Engelmund die frohe Botschaft vernehmen. Wie diese sofort sich aufmachen so auch jener. Und wenn wir in der jüdischen Legende den seltsamen Zug finden, dass der Jude sich mit Windeln nach der Mutter des Messias begibt, um sie an dieselbe zu verkaufen, so ist das auch nur eine spöttische Verdrehung eines Zugs der evangelischen Erzählung. Denn hier wird den Hirten vom Engel gesagt: »Und das habt zum Zeichen: ihr werdet finden das Kind in Windeln ge-

wickelt« etc. Dass die Mutter kein Geld hat, um die Windeln zu bezahlen, entspricht auch ganz den armseligen Verhältnissen, unter welchen die evangelische Erzählung die Geburt Christi erfolgen lässt. Wenn also jene jüdische Legende eine antichristliche Tendenz hat, so beweist ihr Zusammenhang mit Apok. 12 nur, dass dies ein christliches Stück ist.

Kapitel 13.

a. Der Inhalt.

Der Apokalyptiker steht am Strande des Meers [1]) und sieht aus diesem ein Tier aufsteigen, das die Furchtbarkeit eines Parders, Bären und Löwen in seiner Gestalt vereinigt. Das Tier hat 10 Hörner mit 10 Diademen und 7 Köpfe mit Namen der Lästerung. Einer seiner Köpfe ist verwundet zum Tode, aber die Todeswunde ist geheilt. Der Drache gibt ihm seine Macht und seinen Thron. Alle sehen dem Tier, dem Niemand gleicht und mit dem Niemand zu kämpfen wagt, staunend nach und beten das Tier an und den Drachen, der ihm solche Macht gegeben. Das Tier darf Lästerungen reden 42 Monate lang. Es hat Macht, die Heiligen zu bekriegen und zu besiegen, Macht über die ganze Erde. Alle die nicht im Lebensbuch des geschlachteten Lamms stehen, werden es anbeten. Doch darf sich die Geduld und der Glaube der Heiligen stützen auf das Wort: »Wer Gefangene macht, wird in Gefangenschaft wandern, wer mit dem Schwert tötet, soll durchs Schwert umkommen«. Sodann sieht der Apokalyptiker ein anderes Tier vom Lande aufsteigen, das zwei Hörner hat wie ein (das) Lamm, aber spricht wie ein (der) Drache. Es übt die Macht des ersten Tiers in dessen Namen aus und bringt durch Zeichen und Zwang die Erdbewohner dazu, das erste Tier anzubeten und ihm ein Bild zu ma-

1) Die Lesart ἐστάθην in 12, 18 beweist sich insbesondere auch durch die Beziehung des Verses auf Gen. 41, (1. 2.) 17. 18 als die richtige.

chen, welches von ihm zum Leben und Sprechen gebracht wird. Wer das Bild nicht anbetet, wird getötet und jedermann wird gezwungen, den Stempel des Tiers anzunehmen auf der rechten Hand oder Stirn, so dass Niemand kaufen oder verkaufen kann, wer nicht den Stempel mit dem Namen des Tiers hat oder der Zahl seines Namens. Die Zahl des Tiers ist 666 (616). Verständige können berechnen, welche menschliche Persönlichkeit damit gemeint ist.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Für einen Bestandteil der ursprünglichen Apokalypse habe ich c. 13 nie halten können. Zuerst habe ich c. 13 für eine mit c. 12 zusammengehörige Interpolation angesehen, dann aber von c. 12 bezw. von der ersten Hälfte desselben getrennt und mit der zweiten Hälfte von c. 12 in die Apokalypse hereinkommen lassen. Gegenüber von c. 17 ist mir c. 13 stets als sekundär erschienen. Von den beiden Tiergestalten in c. 13 habe ich die erste anfangs auf Antoninus Pius (Titus Aelius Hadrianus Antoninus), dann auf Hadrian (Trajanus Hadrianus) als den wiedergekommenen Nero bezogen, die zweite zuerst auf den Propheten mit dem Drachenorakel Alexander von Abonoteichos, dann auf Hadrians kleinasiatischen Statthalter Herodes Atticus. Auf Hadrian habe ich auch die Zahl 666 gedeutet.

Als ein nicht zur Grundlage der Apokalypse gehöriges Stück hat auch Weizsäcker c. 13 beurteilt. Es ist nach ihm von anderswoher in die Apokalypse aufgenommen. Bezüglich des Verhältnisses von c. 13 zu c. 17 urteilt er gerade umgekehrt als ich. Kapitel 13 ist original, Kapitel 17 sekundär. Für diese Frage seien zwei Wahrnehmungen von Bedeutung: erstens die Verbindung des Tiers in c. 13 und 17 mit anderen Gestalten und zweitens das Verhältnis der beiden Kapitel zur Weissagung bei Daniel. In c. 13 sei dem Tier ein zweites Tier zur Seite gestellt, ein falscher Prophet,

der mit der Gestalt des Lamms betrüge, in Wahrheit aber dem Satan (bezw. dem Tier) diene. Während man ursprünglich den Antichrist nicht als heidnische Weltmacht, sondern als falschen Messias gedacht habe, sehe der Verfasser von c. 13 das Werk des Satans bereits vor sich in der heidnischen Weltmacht. Da er aber doch den Betrug des falschen Messias nicht ganz habe aufgeben wollen, so trete ihm der falsche Prophet in der Phantasie wenigstens neben jenes Heidentum als Diener und Helfer desselben. So trete also in c. 13 noch ein Uebergangsstadium zu Tage zwischen dem jüdischen Antichrist und dem heidnischen Antichristentum. In der Weissagung c. 17 dagegen sei jener jüdische Antichrist — ein Beweis der fortgeschrittenen Zeit — bereits ganz verschwunden. Hier handle es sich nur noch um Rom und das römische Kaisertum oder eigentlich nur noch um die Stadt Rom. Wie wenig wir es in c. 17 mit einer ursprünglichen Weissagung über das Tier zu thun haben, gehe übrigens schon aus der Einführung desselben 17, 3 hervor, welche gar nicht das Bild desselben aufbaue sondern nur in der Kürze daran erinnere. Nicht das Bild des Tiers werde in c. 17 aufgestellt sondern Erläuterungen zu demselben werden gegeben.

Den zweiten Hauptgrund für die Ursprünglichkeit von c. 13 gegenüber von c. 17 sieht Weizsäcker darin, dass die Darstellung in c. 13 dem Danielbild noch entschieden näher stehe, während die Ausführung in c. 17 sich in jedem Betracht weiter von der Grundlage entferne.

Für die Ursprungszeit von c. 13, sagt Weizsäcker, komme in erster Linie in Betracht der Kaiser, der getötet sei und wieder lebendig werde. Dieser Kaiser könne nur Nero sein, wie nicht bloss die Zahl 666, sondern auch die in Asien verbreitete Sage von Neros Wiederkunft beweise. Damit werde man in die Zeit nach Neros Tod geführt, ohne dass sich ein näherer Termin festsetzen liesse. Sodann sei von Bedeutung die Zahl der 7 Köpfe des Tiers, da diese 7 Köpfe als freie Ergänzung des Danielbildes jeden-

falls einen geschichtlichen Grund haben müssen. Der Verfasser habe das Bild des Tiers aus Daniel geschöpft und von da die 10 Hörner beibehalten, weil sie sum Bild gehören. Aber weil das römische Reich noch keine 10 Herrscher habe aufweisen können, hätten die 10 Hörner eine andere Bedeutung bekommen müssen. Sie seien mit 10 Diademen versehen und stellen dadurch eine zehnfache Königsgewalt dar, wobei der Verfasser an die Provinzen des grossen Reichs gedacht habe oder auch bloss im allgemeinen die Grösse der Reichsgewalt in typischer Zahl habe andeuten wollen. Bedeutungsvoll dagegen sei, dass den 10 Hörnern gegenüber, die nicht mehr recht passten, ein dem Bild ursprünglich fremder Zug eingefügt sei, nämlich die 7 Köpfe mit ebensoviel Namen der Lästerung d. h. Personen oder Herrschern. Die Siebenzahl der Köpfe führe allerdings über Vespasian hinaus, sie schliesse aber doch nicht die Abfassung unter diesem Herrscher aus. Entweder nämlich habe der Verfasser geglaubt, dass die Wiederkehr Neros nicht so schnell erfolgen werde und also immer noch ein siebenter vor ihm Raum habe oder er habe den Wiederkehrenden selbst als den siebenten gerechnet. Das ganze Schreckensbild bedürfe keiner anderen Grundlage als der Erinnerung an Nero.

Was das zweite Tier in c. 13 betrifft, so erklärt Weizsäcker, dass dasselbe allerdings nur noch ganz äusserlich an das Bild vom Widder mit den 2 Hörnern in Daniel 8, 3 angeknüpft sei. Was es sein soll, sei 13, 11 ausgedrückt durch die 2 Merkmale, dass es vom Lande aufsteige und den Gegensatz in sich vereinige, einem Lamm und zugleich einem Drachen zu gleichen. Seiner Abkunft nach gehöre es also nicht dem Satan sondern dem Reich Gottes an. Seinem Wesen nach sei es der falsche Prophet, der mit der Gestalt des Lamms betrüge und dem Satan diene, dadurch dass es der widerchristlichen Macht beistehe und die Menschen dazu verführe. Schon damit sei gegeben, dass wir es hier nicht mit einer historischen Gestalt son-

dern mit einem Phantasiegebilde zu thun haben. Ein solcher Lügenprophet sei zwar erwartet worden, aber in der Geschichte niemals aufgetreten. Das Bild sei frei auf Grund der alttestamentlichen Stellen 1 Kön. 18, 38; 2 Kön. 1, 10; Dan. 3, 6 u. Deut. 6, 8 ausgemalt.

Vischer rechnet c. 13 zur jüdischen Grundlage der Apokalypse und macht sich über das Verhältnis von c. 13 zu c. 17 keine Skrupel. Ihm kommt alles darauf an, zu zeigen, dass wir es in c. 13 mit einem ganz entschieden jüdischen Stück zu thun haben. Er nimmt vor allem Anstoss an dem ausgesprochen christlichen Vers 13, 8, speziell an den Worten: οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Der Ausdruck ἐν τῷ βιβλίῳ etc. sei schwerfällig und unklar. Die Verse 17, 8 und 20, 12—15 beweisen, dass das Lebensbuch ursprünglich in keiner Beziehung zum Lamm stehe. Darum seien in 13, 8 die Worte τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου als interpoliert anzusehen. Vischer will nun aber auch die Verse 13, 9. 10 streichen. Wie diese Verse an V. 8 anschliessen, sei schwer verständlich. Zudem sei völlig unklar, wer diese Worte spreche. Das Wort 13, 9 komme auch im Mund Jesu bei den Synoptikern vor und 13, 10 erinnere ebenfalls aufs Stärkste an ein synoptisches Herrnwort (Mt. 26, 52). Dies zusammen mit dem Umstand, dass das Wort 13, 9 auch in c. c. 2 und 3 der Apokalypse wiederholt von Jesus gebraucht werde, weise darauf hin, dass auch hier Jesus rede. Ein solch' unvermitteltes Eintreten eines Ausspruchs Jesu sei aber sehr auffallend. Dazu komme, dass man hier die Ausdrücke ὑπομονή und πίστις finde, die sonst nur noch in den als christlich erkannten und auszuscheidenden c. c. 2 und 3 und dem ebenfalls christlichen und auszuscheidenden V. 14, 12 vorkommen. Aus diesen Gründen seien also offenbar auch die Verse 13, 9—10 als nachträglicher christlicher Einschub in die ursprünglich jüdische Apokalypse zu beurteilen und demnach zu streichen. Dass das c. 13 ganz

und gar von jüdischem Geiste beherrscht sei, zeige sich insbesondere an der Schilderung der beiden Tiere und ihres Treibens. Als bester Beleg für diese Behauptung könne die Thatsache angeführt werden, dass Mommsen (R. G. V. S. 520 ff.) gerade dieses Kapitel benütze, um das Verfahren des Judentums gegenüber dem römischen Kaisertum zu kennzeichnen. Besonders bezeichnend für den jüdischen Charakter dieser Schilderung sei der Abscheu des Apokalyptikers vor den Münzen mit den Namen des römischen Kaisers und die Anschauung, dass es eine Sünde sei, mit diesen zu handeln und zu verkaufen. Die Christen seien noch längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems nicht in einem so feindlichen Verhältnis zum römischen Kaisertum gestanden. Der jüdische Standpunkt des Verfassers von c. 13 verrate sich ferner darin, dass er in V. 6 das Tier nur Schmähungen gegen Gott und die Himmelsbewohner, nicht auch gegen Jesus Christus ausstossen lasse. Endlich weist Vischer noch auf die Bedeutung von 13, 18 für die Annahme eines ursprünglich hebräischen Textes der Grundlage der Apokalypse. Wenn die Deutung der Zahl 666 auf Nero richtig sei, dann sei auch die Thatsache, dass in einem griechischen Buche die hebräische Form des Kaisernamens der Berechnung zu Grunde gelegt worden sei, ein weiterer Beweis dafür, dass die ursprüngliche Sprache der Schrift nicht die griechische sondern die hebräische gewesen sei.

Weyland streicht in c. 13 die Worte τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου als christlichen Zusatz und betrachtet das Uebrige als ein enge mit c. 11 und c. 12 zusammenhängendes, aus Quelle ב stammendes jüdisches Stück. Der Drache trete hier auf, wie c. 12 es erwarten lasse, nämlich als Bestreiter des jüdischen Volkes. Offenbar seien diejenigen, welche die Gebote Gottes bewahren (12, 17), die ἅγιοι in 13, 7. Dass das Tier nur 42 Monate lang Macht habe, stimme ebenfalls mit 11, 2 und 12, 6. Jeder Vorurteilslose müsse anerkennen, dass in 13, 7 das ποιῆσαι πόλεμον μετὰ

τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς gerade kein geschickter Ausdruck sei, um an christliche Märtyrer denken zu lassen und noch viel weniger der beinahe wörtlich aus Jer. 15, 2 entlehnte Ausruf in V. 10. Der Schreiber sehe in der Heimsuchung, die über Jerusalem und das hl. Land komme, die treffende Erfüllung der Prophezeiung Jeremias. Aber was habe die Weissagung Jeremias, was die Heimsuchung Jerusalems mit der Christenverfolgung der römischen Kaiser zu machen? Dasselbe gelte von 13, 15. Da liege Daniel zu Grunde, speziell der Befehl zur Anbetung des Bildes von Nebukadnezar. Ob Sadrach, Mesach und Abednego vielleicht auch christliche Märtyrer gewesen seien? Die c. c. 11. 12. 13 beschreiben nach Weyland je dasselbe: die Bestreitung und Unterdrückung des jüdischen Volks und ganz besonders Jerusalems während 42 Monaten. Aber dies geschehe in verschiedenen Bildern. Der Verfasser von Quelle ב befinde sich nach c. 11 jedenfalls zu Jerusalem und schreibe vor der Verwüstung Jerusalems. Dies gelte auch von dem ebenfalls aus Quelle ב geschöpften c. 13. Aber es frage sich, ob aus c. 13 sich die Zeit nicht noch etwas näher bestimmen lasse. Die Zahl 666 bereite in dieser Beziehung allerdings eine Enttäuschung. Wenn Ewald die Zahl 616 des Irenäus durch קיסר רום erklärt habe, so brauche man nur zwei Buchstaben hinzuzufügen und קיסר רומים zu lesen, um durch Rechnung der Buchstaben nach ihrem hebräischen Zahlwert 666 herauszubekommen. Der allgemeine Titel »Kaiser der Römer« gebe nun freilich keinen näheren chronologischen Anhaltspunkt. Aber c. 13 passe sehr gut in die Situation, da nach der Niederlage des Cestius Gallus, der vorher einen Teil Jerusalems verwüstet gehabt habe, ohne den Tempelberg in seine Gewalt bringen zu können, Nero den Vespasian nach Palästina gesandt habe, um die Juden zu unterwerfen. Von jener Niederlage des Cestius Gallus aus erkläre es sich, dass in c. 13 gesagt werde, eines der Häupter des Tiers sei tödlich verwundet. Aber die Niederlage habe den

Römern nicht viel geholfen. Die Todeswunde sei geheilt. Mit neuer Macht treten die Römer auf, unterstützt durch den Beistand des Lügenpropheten. Bezüglich des Verhältnisses von c. 13 und c. 17 entscheidet sich Weyland gleich Weizsäcker für die Priorität von c. 13.

Sabatier und Schön schliessen sich in ihrer Auffassung von c. 13 wesentlich an Vischer an, sowohl was die Beurteilung von c. 13 als eines von Hause aus jüdischen Stücks als was die Annahme christlicher Zusätze in den Versen 13, 8—10 betrifft. Und zwar soll c. 13 zu den fremden Orakeln jüdischer Herkunft gehören, die der christliche Apokalyptiker, nicht ohne die Einheit seines Werkes dadurch zu stören, in demselben noch verwertet und denen er zur Einleitung c. 10 vorausgeschickt habe (cf. besonders 10, 9 ff.). Auch für Sabatier und Schön ist c. 13 älter als c. 17, noch vor 70 geschrieben.

Für Pfleiderer ist die Frage nach dem Verhältnis von c. 13 zu c. 17 damit gelöst, dass er beide vom gleichen Verfasser zur gleichen Zeit geschrieben sein lässt. Das Tier mit den Häuptern und den Hörnern sei die römische Weltmacht überhaupt. Aber diese Macht verkörpere sich auch wieder für die Vorstellung des Sehers in einem bestimmten Herrscher als ihrem typischen Repräsentanten, welcher insofern bald als das Tier in engerem Sinn, bald als eines der Häupter des Tiers dargestellt werde. Die Zahl 666, welche »Kaiser Nero« ergebe, die Anspielung auf Neros Todeswunde und die Volkssage, dass Nero von derselben wiedergenesen sei und als Kaiser wiederkehren werde, zeige wer gemeint sei. Jene Sage habe sich zwar bald nach Neros Tod schon gebildet, aber ernstliche Aufregung habe sie in Asien doch erst verursacht in den letzten Jahren Vespasians, als ein dem Nero ähnlich sehender Betrüger unter Neros Namen als Thronprätendent in der Euphratgegend aufgetaucht sei und bei den Parthern Unterstützung gefunden habe, bis er von diesen zuletzt doch an Domitian ausgeliefert worden sei. Gegen das Ende

der Regierung Vespasians werde man also die Weissagung in c. 13 wie die in c. 17 anzusetzen haben. Das zweite Tier in c. 13, das vom Lande komme und zwei Hörner habe wie ein Lamm und spreche wie ein Drache, dürfe in keinerlei Beziehung zu Christus gebracht werden, als ob es sein Antichristentum unter einem Scheinchristentum verborgen hätte. Ebensowenig dürfe aber darunter eine blosse ideale Figur ohne jeden geschichtlichen Hintergrund verstanden werden. Nur müsse man diesen nicht in einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit sondern in einer zeitgeschichtlichen Macht oder Institution allgemeiner Art suchen. Je nachdem man ausgehe von dem bethörenden und verführenden oder von dem zwingenden und strafenden Wirken des Tiers biete sich eine doppelte Deutung dar. Im ersteren Fall liege der Gedanke an die vielen Goëten, Wahrsager und Wunderthäter jener Zeit nahe, im letzteren Fall könne nur an die römischen Provinzialbeamten und die in liebedienerischer Kaiservergötterung wetteifernden städtischen Obrigkeiten der asiatischen Provinzen, besonders die Asiarchen gedacht werden.

Mit Vischer hält Pfleiderer c. 13 abgesehen von einigen Worten in V. 8 und den Versen 9 und 10 für jüdischen Ursprungs. Neue Gründe hat er dafür nicht beigebracht.

Aus der oben mitgeteilten historischen Deutung und Datierung von c. 13 aber folgt, dass nach Pfleiderer die c. c. 11 und 12, 1—10 einerseits und c. 13 andererseits ursprünglich nicht zusammengehören. Jene beiden Stücke sind ja älter, vor der Zerstörung Jerusalems verfasst.

Nach Spitta hängt c. 13 aufs engste mit c. 12 zusammen. Zu dem in 12, 17 Gesagten enthalte c. 13 die Ausführung. Die Dreiheit der Tiere (Drache, Tier vom Meer und vom Land) sei ganz in Uebereinstimmung mit der eigentümlichen Verwendung der Dreizahl in J^1, woraus wie c. 12 so auch c. 13 stamme. Kapitel 13 sei denn auch von Hause aus jüdisch. Freilich ganz intakt liege es nicht

vor, es seien einige Zusätze von christlicher Hand darin zu konstatieren. Die Worte τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου in 13, 8 stammen vom Redaktor, der dadurch seine jüdische Quelle J[1] mit den Vorstellungen der christlichen Urapokalypse in Uebereinstimmung habe bringen wollen. Sodann nimmt Spitta Anstoss an den Worten: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον in 13, 3. Darin klinge das ἀρνίον ἐσφαγμένον (5, 6) verdächtig an. Bei diesen Worten in 13, 3 sei überdies die Deutung eines der Häupter des Tiers auf Nero vorausgesetzt und dieselben seien auch darum als Einschub des christlichen Redaktors zu beurteilen. Denn dieser sei es, wie gezeigt werden soll, gewesen, der in 17, 7—18 die Häupter des Tiers auf Könige von Rom gedeutet habe, wovon einer der Nero redivirus sein soll. Dem ursprünglichen Text sei diese Deutung des Tiers resp. des einen Hauptes auf Nero fremd. In den weiteren Worten καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη sei denn auch nicht von einer Verwundung eines Haupts sondern von einer tödlichen Krankheit des Tiers selbst die Rede. Das scheine im ursprünglichen Text gesagt gewesen zu sein. Die damit nicht stimmenden Worte in 13, 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν seien ebenfalls nicht ursprünglich, schon darum, weil hier auf einmal ganz unvorbereitet von einem Schwerte gesprochen werde. Und noch auffallender sei das καὶ ἔζησεν, da dies voraussetzen lasse, dass das Tier wirklich gestorben sei. Alles dies passe zu 17, 7—18 und der späteren Nerosage, wonach der durch seine eigene Hand gefallene Nero aus dem Totenreich wiederkehre, nicht aber zu 13, 3[b] und 12, wo von nichts anderem die Rede sei als von einer tödlichen Krankheit des Tiers, von welcher dasselbe gesund werde. Beachte man noch, dass der fragliche Satz in V. 14 zur Abwehr einer Konfusion der beiden Tiere überflüssig sei neben V. 12 — wie denn auch von V. 15 an θηρίον ohne jede weitere Näherbestimmung gebraucht werde — und beachte man ferner, dass jene Worte

in V. 3 eine Notiz seien, welcher der Anschluss an die Konstruktion der sie umgebenden Sätze völlig fehle, so dürfe man in beiden Stücken die Hand des Redaktors erkennen, dessen Tendenz, das erste θηρίον oder ein Haupt desselben mit Nero in Zusammenhang zu bringen, aus c. 17 deutlich sei. Vom christlichen Redaktor aus erkläre sich auch die Beziehung des ἐσφαγμένην in V. 3 auf das ἀρνίον ἐσφαγμένον in 5, 6. Dagegen liege in der Ausstattung des zweiten Tiers mit 2 Hörnern wie ein Lamm keine solche Beziehung zu dem ἀρνίον in c. 5 vor. Wohl aber sei es in irgend welchem Gegensatz gedacht zu dem ἀρνίον in 14, 1. Dass jedoch damit sich der christliche Ursprung von c. 13 nicht erweisen lasse, werde sich bei der Untersuchung von c. 14 zeigen.

Der Redaktor habe nun aber auch weiter in die Verse 4—7 »ziemlich häufig« eingegriffen. In den Versen 4. 5. 7 überrasche es, dass je 2 Sätze von der gleichen Form auftreten. Je einer davon sei vom Redaktor hinzugefügt. In V. 4 scheinen die Worte καὶ προσεκύνησαν — πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ durch den Redaktor hinzugefügt. Vom Kriegführen oder von Rüstung zum Krieg sei vorher gar nicht die Rede, und das προσεκύνησαν stehe im Widerspruch mit dem προσκυνήσουσιν in V. 8. In V. 5 seien die den Zusammenhang grell unterbrechenden Worte καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα δύο Zusatz des Redaktors. Ebenso seien in V. 7 die Worte καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς dem Redaktor zuzuweisen. Dieser und der vorige Zusatz (in gewisser Weise auch der erste) erklären sich daraus, dass der Redaktor, welcher in den Bericht 11, 1 ff. das θηρίον hineingebracht habe, mit dem vorliegenden Bericht habe kombinieren wollen, was in c. 11 von dem Krieg der Heiden gegen Jerusalem und die Heiligen Gottes gesagt sei. Faktisch sei in J[1] nur von einem Krieg der heidnischen Mächte gegen Israel die Rede, nämlich von jenem in c. 19 beschriebenen, wo die Heerscharen durch den Messias und

sein himmlisches Heer geschlagen werden. Mit Vischer sei endlich auch die allgemeine Bemerkung in V. 9 und 10 dem Redaktor zuzuschreiben. Derartige Wendungen gehören allemal dem Redaktor an. Vers 9 sei verwandt mit den Sendschreiben. Die Bemerkung in V. 10 aber beziehe sich auf eine Verfolgung der Gläubigen. Aber der ursprüngliche Text habe nur von dem Bemühen gewusst, die Heiligen zur Anbetung des Bildnisses des Tiers zu bringen, nicht auch von einer Verfolgung, die nur vom Redaktor durch die flüchtige Notiz in V. 7ᵇ in den Zusammenhang hereingebracht sei. Von Vers 18 aus lassen sich die Verse 9 und 10 nicht verteidigen. Denn auch von V. 18 stamme nur ein kleiner Rest aus J[1]. Die Worte ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ am Schluss von V. 17 bringen in die Situation der Versiegelung einen ganz unpassenden Zug herein. Dies sei wohl daraus zu erklären, dass in J[1] auf τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου in V. 17 ursprünglich gleich der Schluss von V. 18 gefolgt sei: καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς'. Diese letzteren Worte nun hätten den Redaktor veranlasst zu der unpassenden Ergänzung ἢ τὸν ἀριθμὸν κ. τ. λ. und in Bezug auf diese Worte habe er dann die zur Deutung auffordernde Bemerkung hinzugefügt: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν — ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν.

Das ganze in c. 13 entworfene Bild in seiner ursprünglichen Gestalt weise nun deutlich auf Caligula und seine Zeit. Das erste Tier sei eine Person, der Repräsentant einer Weltmacht, ein römischer Kaiser. Dabei sei nun dem Caligula schon das günstig, dass der Tempel in Jerusalem noch als bestehend vorausgesetzt werde. Denn dieser sei unter der σκηνή in V. 6 zu verstehen, während die Worte τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας Zusatz des Redaktors seien. Auf Caligula passe aber auch jeder weitere Zug des Bilds, das Gesundwerden des Imperators zur Freude der ganzen Erde (Philo leg. ad. Caj. II, 548), die Lästerung gegen den Namen Gottes und sein Zelt, die Erwartung, dass ihn alle anbeten werden, ausser die welche im Lebens-

buch von Grundlegung der Welt aufgezeichnet seien d. h. mit Ausnahme der Juden (Philo a. a. O. III, 562). Auch Züge aus der Schilderung des zweiten Tiers und seiner Thätigkeit weisen nach Spitta auf Caligula. Der Angabe, dass das zweite Tier Feuer vom Himmel herabkommen lasse, liege eine Bezugnahme auf Caligulas Nachahmung des blitzschleudernden Zeus zu Grunde. Bei der Gewohnheit des Kaisers mit Götterbildern als mit lebenden Wesen zu verkehren, sei es auch begreiflich, wenn Personen aus seiner Nähe diesem Wahnsinn entgegengekommen seien und lebende Götterbilder geschaffen hätten. Dass der Kaiser alle diejenigen, welche ihn als Gott zu verehren sich weigerten, zu töten befohlen habe, sei bekannt. Bei der Annahme des Siegels mit dem Namen des Tiers von Seiten aller Klassen von Menschen handle es sich um die Schilderung derjenigen, die sich in sklavischer Furcht vor Caligulas Bild gebeugt hätten. Der Ausschluss der nicht (durch das Siegel) Bezeichneten von dem allgemeinen Verkehr weise auf einen andern Zug der Zeitgeschichte. In Alexandrien seien in Verbindung mit den Bestrebungen des Caligula, sich als Gott verehren zu lassen, furchtbare Verfolgungen ausgebrochen, bei denen die Juden aus ihren in der Stadt liegenden Geschäftshäusern vertrieben und auf ein für das Wohnen nicht ausreichendes Quartier beschränkt, daneben in ihrem Handel aufs schwerste geschädigt und überhaupt von jedem Verkehr mit den heidnischen Bewohnern der Stadt ausgeschlossen worden seien (Philo in Flaccum II, 525). Hier habe in der That in vollständiger Weise das stattgefunden, was in V. 17 von den Menschen gesagt werde, welche das Zeichen des Tiers nicht annehmen. Wie begreiflich sei es nun, wenn auch in Palästina, wo der Wunsch des Cajus sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, ein schweres Unwetter zu veranlassen gedroht habe, die Befürchtung laut geworden sei, es würden für Handel und Wandel auch hier bald solche Zustände eintreten wie in Alexandrien.

Auch für das zweite Tier, den Pseudopropheten selbst biete sich aus der Zeit des Cajus eine historische Figur als Unterlage an in der Person des Simon Magus.

Was die Zahl des Tiers betrifft, so erkennt Spitta an, dass es etwas sehr Einleuchtendes habe, dieselbe auf Grund der Voraussetzung, dass hebräische Zahlzeichen zu Grunde liegen, auf Kaiser Nero zu deuten. Aber eben die Richtigkeit jener Voraussetzung erscheint Spitta zweifelhaft. Nirgends setze der Verfasser der Apokalypse Kenntnis des Hebräischen voraus (cf. 9, 11; 16, 16; 1, 8; 21, 6; 22, 13). Dass das Buch in jüdischer Tradition wurzele und insofern auch die Spuren des hebräischen Sprachgeistes nicht verleugne, liege auf der Hand. Darin unterscheide sich aber die Apokalypse nicht von einer grossen Anzahl von Schriften, die man deshalb doch nicht als mit griechischen Buchstaben geschriebenes Hebräisch bezeichne. Die Gematria sei, wenn nicht griechischen Ursprungs, so doch keineswegs etwas der hebräischen Litteratur Eigentümliches. Es könne keinem Zweifel unterliegen, dass die grosse Mehrzahl der Fälle von Anwendung der Gematria in der betreffenden Zeit sich in griechischen Autoren finde und mit griechischer Schrift berechnet sei (cf. Zahn, Ztsch. f. k.-Wissensch. u. k.Leben XI, 565 f.). Löse man nun auch in diesem Fall die Zahl mit griechischen Buchstaben auf, so ergebe zwar nicht die Zahl 666, wohl aber die von Irenäus überlieferte Zahl 616 den Namen Γάϊος Καῖσαρ. Die Richtigkeit dieser Lösung werde dadurch bestätigt, dass die ganze übrige Beschreibung von c. 13 auf diesen Kaiser weise. Der Redaktor, der unter dem Tier Nero verstanden habe, sei zunächst ratlos vor der Zahl 616 gestanden. Dann aber habe er zu seiner Freude entdeckt, dass man auch Nero Cäsar herausbringen könne, wenn man der Zahl 616 hebräische Buchstaben unterlege mit der defektiven Schreibweise קסר und der lateinischen Namensform נרו oder noch besser, wenn man 616 in 666 korrigiere.

Auch nach Schmidt gehört c. 13 eng mit c. 12 zusammen. Es enthalte das zweite Bild der Messiade, handle von den irdischen Feinden des Gottesvolkes. Die Zeit des Messiasbuches sei durch die Prophetie vom neuen Jerusalem im allgemeinen bestimmt als die Zeit zwischen 70 und 130. Durch 13, 16 ff. und verwandte Stellen werde man in eine Periode heftigen Konflikts mit der Staatsgewalt hineingestellt. Die Siebenzahl der Häupter 13, 2 könne dieser Einsicht nicht ernstlich im Wege stehen. Entweder sei diese Zahl entstanden wie die in 12, 3 durch die Harmonisierung des Redaktors von 17, 10 her, oder der Verfasser von 13, 1 ff. zähle anders, nämlich von Cäsar her als erstem Alleinherrscher. Jedenfalls sei es eine andere als die vespasianische Zeit (c. 17), in der es nötig sei, Juden oder Christen wiederholt einzuschärfen: ὧδε ἐστιν ἡ ὑπομονή . . . Apok. 13, 10; 14, 12. Es handle sich also in Bezug auf den Abschnitt 13, 1—21, 5 (ausser 17, 1—19, 5) um die Frage: ob, was von Domitians Regierung bekannt sei, ausreiche, um die bewusste Polemik gegen die messiasfeindlichen Konsequenzen eines aufdringlichen Cäsarenkultus zu erklären. Abzutrennen und etwa der Schlussredaktion zuzuweisen sei dieselbe nicht; dazu hänge sie zu sehr mit der Substanz des ganzen Abschnitts zusammen, wie jede sorgfältige Gegenprobe erweise. Was bliebe z. B. von c. 13 nach Wegfall jener Gedankengänge, ausser Anfang und Ende noch übrig? Nun habe ja in der That das Regiment Domititians in religionspolitischer Hinsicht die anerkannte Bedeutung einer beginnenden Frontveränderung, wenn auch noch nicht eines Systemwechsels gehabt, und auch das Judentum habe das zu spüren bekommen. Wenn Dio (67, 14) bei der Hinrichtung des Flavius Clemens von der Verurteilung vieler zum Judentum Hinneigender spreche, so passe das schlecht zu der Aufstellung, dass der Judenschutz in alter Weise fortbestanden habe. Allerdings nicht eine neue gesetzgeberische Initiative in Religionssachen, aber eine zu Ungunsten der frem-

den Kulte veränderte Verwaltungsmaxime und eine festere staatskultische Repräsentation kennzeichnen diese Regierung. Das hätten dann im Sinn des Dio-Berichtes neben den Christen auch die Juden zu spüren gehabt, auch in der Ferne, zumal in der Provinz Asien, deren Hauptstädte z. T. schon zu Domitians Zeit Neokoren, Hüter von Kultusstätten der Kaiseranbetung gewesen seien, und deren heidnische Bevölkerung den offensiven Intentionen der kaiserlichen Religionspolitik in einer Weise entgegengekommen sei, dass dadurch Aussprüche wie Apok. 13, 8 hinreichend erklärt seien. Mit besonderer Deutlichkeit weise Apok. 13, 16. 17 auf die unter Domitian zum erstenmal erfolgte harte und grausame Eintreibung der jüdischen Kopfsteuer hin (Tac. H. 5, 5; Suet. Dom. 12). Letztere sei eben bildlich durch das Kaiserzeichen an der Hand oder Stirn bezeichnet, ohne welches »Kleine und Grosse, Reiche und Arme, Freie und Knechte« von der Teilnahme an Handel und Wandel ausgeschlossen seien. Eine Steigerung solcher Gräuel in infinitum werde nun von dem heimkehrenden Nero, dieser fleischgewordenen cäsarischen Gottlosigkeit erwartet und durch das Zahlenrätsel (13, 18) werde gleichsam mit Fingern auf ihn gewiesen.

Erbes erblickt in c. 13 die unmittelbare und ursprüngliche Fortsetzung von c. 12. Die Ausstattung des Satans in c. 12 und des Tiers in c. 13 stimme trotz scheinbarer Differenzen wohl zusammen. Der Satan trage die Diademe auf den 7 Köpfen, weil er der Herr der 7 bösen Geister sei, diese seine Macht und Herrlichkeit ausmachen, während die 10 Hörner bei ihm blosse Dekoration seien zu Ehren seines Afterbilds d. h. des Tiers. Dieses trage die Diademe auf den 10 Hörnern, weil es in erster Linie grossmächtiger Herr sei über 10 Königreiche, daneben auch besessener Besitzer der 7 bösen Geister (cf. Luc. 11, 26). Damit sei erklärt, weshalb beim Satan in c. 12 die 7 Köpfe vorangehen und Diademe tragen, bei dem Tiere c. 13 aber die 10 Hörner vorangestellt und bediademt seien. Bei der

Schilderung in c. 17 dagegen seien nicht bloss die 7 Köpfe vor den 10 Hörnern genannt, sondern auch Hörner wie Köpfe der Diademe bar und ledig. Dies hänge zusammen mit der neuen Deutung, die dem Tier mit seinen Köpfen und Hörnern dort gegeben sei. Der Verfasser von c. 17 sei ein späterer, der dem alten Stück c. 13 die ihm passende Auslegung und Umdeutung gegeben und diese eigens einem Engel in den Mund gelegt habe, während der ältere Autor aus der eigenen prophetischen Inspiration heraus geredet und keinen Engel äusserlich nötig gehabt habe. Die Worte in 17, 9 ὧδε ὁ νοῦς κ. τ. λ. weisen deutlich auf die ähnlich klingende Aufforderung in 13, 18 zurück, und wenn man 17, 8 mit 11, 7 (13, 10) und 13, 3—8 vergleiche, so erkenne man in c. 17 einen Autor, der die einzelnen Züge zur Beschreibung des Tiers aus den älteren Stücken zusammensetze und ängstlich in die alten Fussstapfen zu treten sich bemühe, dabei auch die alten Unebenheiten des Stils in der Wiedergabe glätte.

Da die 7 Köpfe in c. 17 ausdrücklich auf 7 Könige gedeutet werden und zweifellos so viele römische Kaiser mit Nero bezeichnen, so könne das Tier selbst, das so viele Köpfe habe und auf dem die grosse Hure Babel-Rom (V. 3. 7) sitze, nur ein abstraktes Kollektivum wie das römische Reich oder Kaisertum darstellen. Dass die 10 Hörner (V. 12) gleichfalls auf Könige bezogen werden, entspreche allerdings ganz dem Umstand, dass dieselben in c. 13 Diademe tragen und auch bei Daniel als Könige gegeben seien. Hier aber seien die Diademe weggeblieben, weil bei dieser Deutung sonst auch die Köpfe wie die Hörner als Könige Diademe hätten erhalten müssen, was doch nicht nebeneinander möglich gewesen sei. Während nun die 7 Köpfe so viele auf einander folgende Könige oder Kaiser sein sollen, spiegele daneben die Rolle der 10 Hörnerkönige ziemlich deutlich die Verlegenheit des Autors wieder, der dieselben vorgefunden habe, aber neben den 7 andern nicht recht habe unterbringen und

verwerten können. Man höre wohl V. 12 f., dass sie ihr Reich noch nicht erlangt haben, und wenn sie es erlangen, es nur eine Stunde haben, wie die Prokonsules und Proprätoren in den Provinzen ihre Herrschaft nur auf kurze Zeit erhielten und dann dem Kaiser zurückgaben, man vernehme auch V. 16, dass sie im Bunde mit dem Tier die grosse Hure hassen und wüste machen werden. Doch wo sollen denn die 10 Hörner sitzen? Auf allen Köpfen, auch auf denen, die bereits längst tote Kaiser vorstellen, oder — was doch folgerichtiger wäre — allein auf dem Kopfe, welcher den antichristlichen Kaiser vorstelle?

Das Merkwürdigste aber sei, dass dieses absonderliche Exemplar der Köpfe und Könige, welches gewesen sei und nicht sei und als Achter (in Gestalt des Nero redivivus) wiederkommen werde und einer von den sieben sei, 17, 11 und 19, 19 gleichfalls τὸ θηρίον heisse, als ob das ganze Tier mit seinen 7 Köpfen und 10 Hörnern mit dem einen Kopfe identisch wäre und darin aufgienge. Man könne wohl sagen, die ganze Tierheit des römischen Cäsarentums erscheine wie verkörpert in Nero, aber dass das keine ausreichende Erklärung jener Erscheinung sei, fühle jeder leicht. Wie, wenn hier der einzelne Kaiser »das Tier« hiesse in unwillkürlicher Einwirkung der ursprünglichen Darstellung in c. 13, in der eben ein einzelner Kaiser unter dem Tier mit Köpfen und Hörnern gemeint gewesen sei?

Wie der Drache oder Teufel, wie das zweite Tier oder der falsche Prophet, so sei natürlich auch das erste Tier in c. 13 eine Einzelperson (cf. auch αὐτὸν in c. 13, 8 und ὄνομα βλασφημίας in 13, 1). Man lese nun freilich bei der Schilderung des Tieres in 13, 3: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡσεὶ ἐσφαγμένην εἰς θάνατον καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη, ebenso V. 12 zu θηρίον τὸ πρῶτον den Zusatz οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, desgleichen V. 14 zu θηρίῳ noch ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. Diese so ängstlich dreimal wiederholte nähere Bestimmung bezeichne offenbar den Nero nach der Vor-

aussetzung und Deutung von c. 17. Wenn der Autor von c. 17 diesen dreimal wiederkehrenden Zug schon vorgefunden hätte, so hätte er, der die alten Züge so ängstlich zusammengetragen habe, schwerlich versäumt, diesen als ganz besonders charakteristisch zu wiederholen. Dass er ihn in c. 17 nicht wiederholt habe, statt dessen in V. 11 von dem Tiere rede, das gewesen sei und nicht sei, der achte sei und aus der Zahl der 7 und ins Verderben gehe, besage deutlich genug, dass er selbst jene Zusätze eingefügt habe, um so mit dem einen Kopf gleich alle 7 von dem Tiere selbst zu unterscheiden und das ursprünglich einen Kaiser darstellende Monstrum mit 7 Köpfen nunmehr auf 7 Kaiser zu beziehen, wie c. 17 näher ausführe. Streiche man also jenen dreimaligen identischen Zusatz des späteren Ueberarbeiters, so verliere das Tier die Widersprüche und entpuppe sich als das ursprüngliche einfache Tyrannenbild des Kaisers Gajus, den auch Sueton von c. 22 ab ausdrücklich als Monstrum schildere. Die Absicht des Gajus, seine Kolossal-Statue im Tempel zu Jerusalem aufzurichten, habe eine allgemeine Aufregung und Angst hervorgerufen. Das habe die Danielischen Bilder neu belebt und wachgerufen und auch dem Verfasser unseres Stücks die Feder in die Hand gedrückt, um seinen gläubig gewordenen und auch den andern jüdischen Brüdern die Zeichen der Zeit zu deuten, sie in ihrer Aufregung zu trösten und von Unbesonnenheit und Verzweiflung abzuhalten. Und zwar habe er geschrieben, als die Verhältnisse noch nicht hätten absehen lassen, wie der Zusammenstoss der Legionen mit den treuen Verehrern des einen Gottes zu vermeiden sei. Im einzelnen stimme Apok. 13, 8 zu Jos. Ant. XVIII, 8, 1 (cf. Philo, Legat. ad Gaj.), Apok. 13, 15 zu dem Befehl des Kaisers Jos. B. J. II, 10, 1. Wie die Juden in sechs τάξεις die Schmach des Bildes abgefleht hätten, so lasse der Seher in 13, 16 die Menschen ebenfalls in sechs Klassen zur Anbetung verführt werden. Das Bekriegen und Besiegen der Heiligen

in 13, 7 sei aus Daniel 7, 21 herübergenommen, entweder weil es sich ursprünglich erfüllen zu müssen geschienen oder weil es dem späteren Ueberarbeiter zum Anschluss an den 11, 7 erwähnten Sieg des Tiers über die 2 Zeugen sich aufgedrängt habe. Den Juden habe jedenfalls die Hand nach dem Schwerte gezuckt und so sei es auch zu verstehen, dass der Apokalyptiker 13, 9 seinen Volksgenossen zurufe: »Wer Ohren hat, der höre, wenn einer Gefangene führet, der gerät in Gefangenschaft, wenn einer mit dem Schwerte tötet, der muss mit dem Schwert getötet werden; hier gilt es die Geduld und den Glauben der Heiligen« (cf. auch 14, 12). Auf diese Warnung und Mahnung komme es dem Seher besonders an und wenn Vischer und Spitta die Verse 13, 9. 10 als Zusätze des Ueberarbeiters streichen, so reissen sie damit dem Abschnitt das Herz aus dem Leibe. Was weiter Erbes aus dem Leben des Gajus zur Erläuterung von c. 13 beibringt, hat schon Spitta erwähnt. Die σκηνή will er übrigens nicht mit Spitta auf den Tempel in Jerusalem deuten, sondern auf den Himmel. Er erinnert dabei an den heidnischen Spott über die Juden (Juvenal, Sat. 14, 96 ff.): nil praeter nubes et caeli numen adorant. Das zweite Tier sei vielleicht Apelles, der Ratgeber des Gajus oder Simon Magus. Doch sei es eine nebensächliche Figur. Die Lösung der Zahl 666 oder vielmehr 616 findet Erbes wie Zahn und Spitta und wesentlich aus denselben Gründen in Γάϊος Καῖσαρ.

Wenn die Verfolgung kurz nach der Thronbesteigung des Gajus begonnen habe, so sei, da das Tier nur 42 Monate sein Wesen treiben sollte, schon im Jahr 40 das Ende der bösen Zeit in Bälde zu hoffen gewesen. Damit seien c. 13 und die damit zusammengehörigen Abschnitte c. 12 und 14, 9^b—12 chronologisch bestimmt.

c. Untersuchung.

Wir haben gesehen, dass c. 12 aus zwei ursprünglich

nicht zusammengehörigen Hälften besteht, aus 12, 1—10 und 12, 12—17, während V. 11 eine auf sich selbst stehende Interpolation ist. Nun kann daran kein Zweifel sein, dass c. 13 mit jener zweiten Hälfte von c. 12 im engsten Zusammenhang steht. Die Verse 12, 12—17 sind offenbar an 12, 1—10 (11) angehängt, um zu c. 13 überzuleiten, sie sind, worauf wir schon oben gewiesen haben, die Einleitung von c. 13. In den Versen 12, 12—17 wird zunächst die Verfolgung des Weibs durch den Drachen näher beschrieben und dann am Schluss bemerkt, dass der Teufel darauf hingegangen sei, um Krieg zu führen gegen die Uebrigen vom Samen des Weibes, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben. Die nähere Ausführung davon enthält c. 13, und zwar auch insofern als dem Wehe über Land und Meer (12, 12) nun das Doppelbild vom Tier, das vom Meer und dem das vom Lande aufsteigt, in c. 13 entspricht. Aus dieser Zusammengehörigkeit von c 13 mit 12, 12—17 geht zunächst hervor, dass c. 13 kein ursprünglicher Bestandteil der Apokalypse ist, sondern erst nach 12, 1—10 zusammen mit 12, 12—17 in das Buch hereingekommen ist. Es folgt aber aus dieser Zusammengehörigkeit von c. 13 mit 12, 12—17 weiter, dass es gleich diesen Versen christlich ist. Dies wird sich denn auch auf Grund von c. 13 selbst über allen Zweifel erheben lassen.

Wenn es in der Schilderung des ersten Tiers in c. 13 V. 3 heisst: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, so habe ich in dem ὡς ἐσφαγμένην eine Bezugnahme auf das ὡς ἐσφαγμένον in der Beschreibung des Lamms in 5, 6 gesehen. Das Tier mit dem Kopf wie geschlachtet schien und scheint mir dadurch zu einem Antitypus des Lamms gemacht, das dasteht wie geschlachtet. Und wenn der Ausdruck ὡς ἐσφαγμένην mit Bezug auf einen Kopf nicht ebenso ungezwungen und natürlich erscheint als mit Beziehung auf ein Lamm, so dürfte darin gerade das Absichtliche der Beziehung von 13, 3 auf 5, 6 deutlich zu Tage treten. Man hat nun freilich das Argument,

das hierin für den christlichen Charakter von c. 13 liegt, beseitigen wollen, indem man den ersten Teil von 13, 3 für eine Interpolation erklärte. Aber die Gründe, die man dafür beigebracht hat, sind rein willkürlich und haben nicht mehr Wert als den einer Behauptung. Wenn Spitta von 13, 3 bloss die Worte bis εἰς θάνατον streichen will und ebenso in V. 14 die Worte ὅς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν, so geht das schon darum nicht, weil die weiteren Worte in 13, 3 καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη ebenso wie die Worte in V. 12 οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ sich nicht, wie er will, von einer blossen Krankheit (des Gajus), die nicht einmal zum Tod geführt habe, begreifen lassen, sondern von nichts anderem als von einer den Tod verursachende Verwundung (πληγή!) durchs Schwert verstanden werden können. Konsequenter ist es darum, wenn Erbes alles, was auf die Verwundung Bezug hat, in c. 13 streicht. Aber dafür fehlen die Gründe erst recht. Dass c. 13 älter sei als c. 17 mit der Deutung des Tiers auf Nero, ist eben, wie wir bald sehen werden, einfach falsch und darum ist auch die Folgerung falsch, dass in c. 13 die Züge, die auf Nero weisen d. h. eben die Stellen von der tötlichen Verwundung interpoliert seien. Und ein Widerspruch in sich selbst ist es, wenn Erbes geltend macht, der Verfasser von c. 17 hätte sich jene Züge (von der Verwundung des Tiers), wenn er sie bereits in c. 13 vorgefunden hätte, in seiner eigenen Darstellung (c. 17) nicht entgehen lassen, während er doch selbst jene von der Verwundung des Tiers handelnden Stellen in c. 13 dem Verfasser von c. 17 zuschreibt. Wir werden aber sofort auch positive Gründe für die ursprüngliche Zugehörigkeit von V. 3^a zu c. 13 finden. Nicht bloss in der Beschreibung des ersten Tiers sondern auch in der des zweiten ist eine solche Bezugnahme auf das Lamm in 5, 6 zu konstatieren. Da lesen wir in 13, 11 von einem Tier, das zwei Hörner hat gleich einem (dem) Lamm und sprach wie ein (der) Drache. Man sagt nun wohl, dass

diesem Bilde Daniel 8, 3 zu Grunde liege, wie ja auch die Schilderung des ersten Tiers auf Daniel 7 beruhe. Wir sind weit entfernt zu läugnen, dass hier von Daniel ausgegangen ist. Aber damit ist die Sache noch nicht erklärt. Die Anlehnung an Daniel ist jedenfalls nur noch eine rein äusserliche und aus dem Danielischen Widder mit den 2 Hörnern ist hier etwas ganz anderes gemacht. Schon der Umstand, dass statt κριός (Widder) der Ausdruck ἀρνίον gewählt ist, deutet die absichtliche Bezugnahme auf das ἀρνίον mit den 7 Hörnern in 5, 6 zur Genüge an. Und dies wird noch evidenter durch den Zusatz καὶ ἐλάλει ὡς δράκων. Da haben wir es offenbar mit einer gegensätzlichen Angabe zu thun, welche die Bedeutung der ersten, dass nämlich das Tier 2 Hörner habe gleich einem (dem) Lamm erst recht feststellt oder ins Licht setzt. Deutet das Sprechen wie ein Drache den teuflischen, schrecklichen Charakter des Tiers an, so weisen die 2 Hörner gleich einem Lamm auf etwas Gutes, das freilich im Licht der zweiten Aussage sich nur als Schein, als verführerische Aussenseite darstellt. Und wird nun diese Bedeutung der Worte καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ nicht erst recht verständlich, wenn man das ἀρνίον in 13, 11 zu dem ἀρνίον in 5, 6 in Beziehung bringt und annimmt, dass das Tier dargestellt werden soll als eines, das mit dem Lamm wenn auch nur scheinbar Gemeinschaft oder Verwandtschaft hat? Läugnet man die Beziehung des Ausdrucks ἀρνίῳ in 13, 11 zu dem ἀρνίον in 5, 6, weil vor ἀρνίῳ der Artikel fehle, dann muss man auch die Beziehung des ὡς δράκων in 13, 11 zu dem δράκων läugnen, von welchem sonst in c. 12 und 13 die Rede ist. Das wird aber doch niemand einleuchten. Dann muss man aber auch gegen die angegebene Beziehung des ἀρνίῳ sich nicht widersetzen. Und wenn wir nun sehen, dass das zweite Tier in c. 13 nachher (16, 13; 19, 20; 20, 10) einfach der Lügenprophet genannt wird, so stimmt dies ja ganz genau zu der Beziehung des ἀρνίῳ V. 11 zu dem ἀρνίον in 5, 6 und des ὡς δράκων

in V. 11 zu dem δράκων, der sonst in c. 12 und 13 erscheint. Der Lügenprophet aber, der zwei Hörner hat wie ein (das) Lamm und spricht wie ein (der) Drache, erinnert er nicht aufs bestimmteste an die Warnung Jesu vor den kommenden Lügenpropheten, die in Schafskleidern auftreten, inwendig aber räuberische Wölfe sind (Mat. 7, 15)? In Apok. 13, 11 haben wir das Wort Jesu nur ins Apokalyptische übertragen und dem Zusammenhang unserer Apokalypse entsprechend leicht gewendet (statt ἐνδύματα προβάτων — κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ und statt λύκες — δράκων). Auch dass gesagt wird, das Tier d. h. der Lügenprophet thue grosse Zeichen und verführe die Bewohner der Erde durch seine Zeichen, ist in Uebereinstimmung mit dem Worte Jesu: »Es werden Lügenpropheten aufstehen und grosse Zeichen und Wunder thun, um womöglich selbst die Auserwählten zu verführen« (Mrc. 13, 22 cf. Mt. 24, 24).

Wenn wir aber bei dieser unserer Argumentation ausgegangen sind von der Annahme, dass die beiden Tiere in c. 13 in Beziehung gesetzt sind zu dem Lamm in 5, 6, um sie dadurch zu antichristlichen Gegentypen des Lamms zu stempeln, so bestätigt sich diese Annahme durch die Wahrnehmung, dass der Verfasser von c. 13 auch am Schluss des Kapitels einen solchen Gegentypus geschaffen hat. Wenn es da heisst, dass das zweite Tier die Bewohner der Erde zwinge, sich mit dem Stempel des ersten Tiers zu zeichnen auf ihrer rechten Hand oder Stirn, so handelt es sich hier offenbar um ein Gegenstück zu der Scene in 7, 1—8, wo die Knechte Gottes mit dem Siegel Gottes versiegelt werden auf ihrer Stirn.

Diese gleichzeitige Bezugnahme des Verfassers von c. 13 auf das Lamm in 5, 6 und auf die Versiegelungsscene in 7, 1—8 ist aber auch wichtig als ein Beweis dafür, dass der Verfasser von c. 13 das Stück 7, 1—8 mit den c. c. 5 und 6 zusammen in einer und zwar in einer christlichen Schrift vorgefunden hat und darin können wir nichts anderes

als eine Bestätigung unserer Ansicht von der christlichen Urapokalypse erblicken.

Die Bezugnahme des Verfassers von c. 13 auf 5, 6 und 7, 1—8 beweist aber auch ferner, dass c. 13 kein der Apokalypse ursprünglich fremdes Stück ist, das ausserhalb und unabhängig von ihr seinen Ursprung gehabt hat, sondern dass es von Hause aus im Blick auf die bereits vorhandene Grundschrift der Apokalypse entworfen worden und als Ergänzung derselben aufzufassen ist.

Doch kehren wir zu der Frage nach dem christlichen Charakter von c. 13 zurück, so lassen sich für denselben noch weitere Beweise beibringen. Da könnte man zunächst auf 13, 8 weisen, wo von dem Lebensbuch des geschlachteten Lamms die Rede ist. Dass in dem Satz etwas Unklares ist, kann man kaum mit Recht behaupten. Denn es kann keine Frage sein, dass ἀπὸ καταβολῆς κόσμου zu γέγραπται gehört. Dagegen kann man allerdings darauf weisen, dass hier das Lebensbuch zu dem geschlachteten Lamm in eine Beziehung gebracht sei, von der sich in 17, 8 und 20, 12—15 nichts finde (cf. dagegen 21, 27). Allein daraus lässt sich nicht schliessen, dass in 13, 8 die Worte τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου interpoliert sind. Derselbe, der diese Worte interpoliert haben soll, kann auch den ganzen Satz 13, 8 geschrieben haben und da sich in der That gegen den ganzen Vers 8 der Verdacht der Interpolation erhebt, so fällt der Grund für die Interpolation der genannten 4 Worte weg. Vers 8 ist erstens seinem allgemeinen Inhalt nach nur eine Wiederholung von V. 4. Zweitens sticht der Vers insofern von allen vorhergehenden ab, als wir hier das Futurum προσκυνήσουσιν haben, obgleich der Vers doch auch noch zu der das Tier betreffenden Schilderung gehören soll. In den Versen 12, 18—13, 7 ist durchweg der Aoristus gebraucht. Drittens unterbricht Vers 9 den Zusammenhang zwischen Vers 7 und den Versen 8 und 10. Wenn Vers 7 gesagt ist, dass das Tier die Heiligen bekriege und besiege d. h. verfolge (cf. 12, 17) und wenn,

um die ganze erdrückende Uebermacht des Tiers und damit die menschlich anscheinend vollkommen hoffnungslose Lage der Heiligen darzustellen, hinzugefügt wird, dass das Tier Macht habe über alle Stämme und Völker, so wird in den Versen 9 und 10 die Geduld und der Glaube der Verfolgten auf ein Verheissungswort gewiesen, das die Bestrafung des Bedrückers garantiert. Vers 8 ist offenbar dazwischen eingefügt von einem Späteren, der vor der προσκύνησις des Tiers noch besonders ernstlich warnen will, indem er dem Tier, dessen eines Haupt wie geschlachtet ist, das geschlachtete Lamm gegenüber stellt, das er in entscheidende Beziehung zum Lebensbuch setzt. Der Vers geht ohne Zweifel zurück auf denjenigen Ueberarbeiter der Apokalypse, der wie z. B. in 6, 16 oder 12, 11 das Lamm überall in den Vordergrund stellt und ihm eine möglichst bedeutsame und allseitige Rolle und dementsprechend einen möglichst hohen Rang zuweist.

Mit dem Nachweis, dass Vers 8 eine Interpolation ist, ist nun aber auch bereits der Behauptung, dass die Verse 9 und 10 nicht ursprünglich seien, der Nerv genommen. Ist V. 8 eliminiert, dann schliessen sich die Verse 9 und 10 vortrefflich an an V. 7. Durch diese beiden Verse bekommt der ganze erste Teil von c. 13 erst seinen Abschluss. Die Ursprünglichkeit dieser Verse lässt sich aber auch noch damit beweisen, dass wir am Schluss des zweiten Teils von c. 13 formell ganz dasselbe haben wie am Schluss des ersten Teils (cf. ὧδέ ἐστιν etc. in V. 10 und ὧδε ἡ σοφία ἐστίν etc. in V. 18). Und dieselbe Erscheinung haben wir wieder am Schluss des offenbar mit c. 13 eng zusammenhängenden d. h. ohne Zweifel vom gleichen Verfasser stammenden Abschnitts 14, 9—12 (cf. V. 12: ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν etc.). Wenn wir auch selbst glauben, dass wir in 13, 17. 18 nicht mehr ganz den ursprünglichen Text haben, so ist doch S p i t t a s Versuch, auf die Worte τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου in 13, 17 sofort die letzten Worte von 13, 18: *καὶ ὁ ἀριθμός* etc. folgen zu lassen und, was in der

Mitte liegt, als eingeschoben zu betrachten, offenbar ein Akt der Verzweiflung. Der Anschluss, den man damit erreicht, ist so schlecht als nur möglich. Hält man das von der Zahl am Schluss von V. 18 Gesagte fest, dann muss man auch alles, was im Vorhergehenden auf die Zahl sich bezieht, stehen lassen.

Wenn es sich aber fragt, wer der Redende in 13, 9. 10 ist, so ist darauf zu antworten, dass hier wie in 13, 18 der Apokalyptiker redet, aber der Apokalyptiker nicht als gewöhnlicher Mensch sondern als geisterfüllter Prophet.

Dass nun die Verse 13, 9. 10 christlich sind, daran zweifeln auch wir nicht. Die Ausdrücke ὑπομονή und πίστις haben einen entschieden christlichen Klang. Die Phrase εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω, obwohl von alttestamentlicher Herkunft, wird auch von Jesus gerne gebraucht und von der ebenfalls im alten Testament begründeten Warnung in V. 10 kommt der zweite Teil wiederum im Munde Jesu vor (Mt. 26, 52). Aber der christliche Charakter der Verse 13, 9. 10 kann für uns kein Grund sein, um die Verse für interpoliert zu halten, sondern es ist dies nur ein neuer Beweis für den von Hause aus christlichen Charakter des ganzen Kapitels.

Dass die Formel ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω und die Ausdrücke ὑπομονή und πίστις auch in den Sendschreiben vorkommen, ist für die Zusammengehörigkeit der Verse 13, 9. 10 mit den Sendschreiben nicht beweisend. Dass die Sendschreiben ebenfalls christlich und, wie wir sehen werden, späteren Ursprungs sind als c. 13 und aus den älteren Teilen der Apokalypse Ausdrücke, Wendungen und Bilder reichlich in sich aufgenommen haben, erklärt die Berührung zur Genüge. Bezeichnend ist übrigens, dass jene Formel in 13, 9 in den Sendschreiben stets in der andern Fassung: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω vorkommt. Dies spricht nicht für denselben Verfasser.

Dass nun das Bild von dem Tier bezw. von den beiden Tieren in c. 13 grosse Verwandtschaft hat mit dem

Bild des Tiers in c. 17, unterliegt keinem Zweifel. Aber eine nähere Vergleichung wird neben mannigfacher Berührung viele grosse und charakteristische Differenzen zum Vorschein bringen.

In c. 17 wird das Tier aus dem Abgrund erwartet, in c. 13 hat es der Apokalyptiker aus dem Meer aufsteigen sehen. In c. 17 ist das Tier voll Namen der Lästerung und hat 7 Köpfe und 10 Hörner, in c. 13 hat das Tier 10 Hörner mit 10 Diademen und 7 Köpfe mit Namen der Lästerung. In c. 17 werden die 7 Köpfe auf 7 Berge gedeutet aber auch auf 7 Könige, wovon 5 gefallen sind, einer ist, der andere, wenn er kommt, nur kurze Zeit bleiben soll, während der achte nur einer von den 7 ist, der wiederkommt und mit dem Tier selbst identisch ist. Ebenso werden in c. 17 die 10 Hörner auf 10 Könige gedeutet, die mit dem wiedererstandenen Tier als dessen untergeordnete Gehilfen auf eine Stunde herrschen sollen. In c. 13 findet sich keine solche Deutung der 10 Hörner und 7 Köpfe. Da begnügt sich der Verfasser damit, die Hörner durch Diademe und die Köpfe durch Namen der Lästerung auszuzeichnen, während es von einem der 7 Köpfe heisst, dass er getroffen war zum Tode und dass die Todeswunde wieder geheilt wurde. Hier und dort finden wir ausserdem noch die Verehrung des Tiers durch die Bewohner der Erde teils als gegenwärtig teils als zukünftig vorgestellt, und endlich kommt in beiden Kapiteln die verwandte Wendung vor: »Hier gilt es Verstand und Weisheit« oder: »Hier gilt es Weisheit, wer Verstand hat« etc. Im übrigen weichen die beiden Bilder in c. 17 und c. 13 völlig von einander ab. In c. 13 ist nichts von dem Weib gesagt, auf dem das Tier in c. 17 sitzt, und in c. 17 findet sich nichts von dem Drachen, zu dem das Tier in c. 13 in Beziehung steht. Auch die nähere Beschreibung der Furchtbarkeit und Gottlosigkeit des Tiers, die c. 13 in Anlehnung an Daniel enthält, wie überhaupt das Bild vom zweiten Tier fehlt in c. 17. Grosse Differenz zeigt sich auch bei

dem letzten Vergleichungspunkt, dass nämlich nach c. 17 das Tier mit dem Lamm streiten und von ihm besiegt werden soll, während es nach c. 13 mit den Heiligen Krieg führen und sie besiegen soll, allerdings mit der Aussicht selbst dereinst dafür gestraft zu werden.

Uebersehen wir das Ganze, so zeigt das Bild hier und dort in den Hauptzügen viel Verwandtschaft, aber in allen Einzelheiten ist die Verschiedenheit eine sehr grosse. Der letztere Umstand schliesst jedenfalls die Annahme des einheitlichen Ursprungs beider Bilder aus und nötigt uns, die nicht zu verkennende Verwandtschaft aus der Abhängigkeit des einen vom andern zu erklären.

Wenn man bedenkt, dass das Tier mit den Köpfen und Hörnern in letzter Linie im Danielbuch seinen Ursprung hat, so könnte man einen Augenblick denken, dass innerhalb der Apokalypse nicht das Bild in c. 17 sondern das in c. 13 das ältere und originale sei, da hier der Anschluss an die Danielische Vorlage ein viel ausgedehnterer und engerer ist als in c. 17. In c. 13 steigt ja das Tier wie im Danielbuch (7, 3) vom Meer auf, in c. 13 weisen ferner die Verse 2. 4. 5. 7. 11. 14. 15 auf Daniel 7, 4—7; 7, 23; 8, 4; 7, 20. 25; 7, 21. 25; 8, 3; 3, 1. 5. 6. Dennoch ist jene Ansicht nicht richtig und ist vielmehr c. 17 nicht c. 13 die originale Ausführung in der Apokalypse. Schon im allgemeinen muss dies darum wahrscheinlich erscheinen, weil in c. 17 noch in bescheidenem Masse an Daniel angeknüpft wird, während in c. 13 der Gebrauch des Danielischen Vorbilds weitergeführt ist. Wäre c. 13 original, so wäre kaum zu verstehen, dass der Verfasser von c. 17 die vielen Danielischen Züge, die in c. 13 verwertet sind, einfach abgeworfen und einer einfacheren Zeichnung des Tierbilds den Vorzug gegeben haben sollte. Diese Auffassung wird sich durch weitere Erwägungen bestätigen. In c. 17 wird von dem Bild des Tiers und seinen einzelnen Zügen eine motivierende Erklärung gegeben. Der Verfasser von c. 13 achtet sich einer solchen bereits überhoben. Das

Bild vom Tier mit den 7 Köpfen und den 10 Hörnern ist ihm ein gegebenes, feststehendes, über dessen Beziehung im allgemeinen kein Zweifel mehr herrschen kann. Das ist in c. 17 noch nicht der Fall. Da wird das Tier schon dadurch erklärt, dass das deutlich als Rom bezeichnete unzüchtige Weib als auf ihm sitzend geschildert wird. Sodann aber ist ganz klar, dass allein in c. 17 erklärt wird, warum das Tier gerade 7 und nicht wie bei Daniel nur 4 Köpfe hat und warum dasselbe Tier, und nicht wie bei Daniel ein anderes, neben den 7 Köpfen noch 10 Hörner hat. Die Siebenzahl ist für Rom die typische Zahl, sie gilt wie für die Hügel Roms so auch für die römischen βασιλεῖς, für die alten, wie für die neuen, für die Kaiser. Darum 7 Köpfe. Die 10 Hörner aber kann das Tier in c. 17 neben den 7 Köpfen darum tragen, weil sie 10 dem Tier untergebene Könige bedeuten d. h. die Statthalter der 10 Provinzen des römischen Reichs.

In c. 13 finden sich die 10 Hörner und die 7 Köpfe auch, aber da sind im Unterschied nicht nur von c. 17 sondern auch von Daniel (7, 6. 7) die Hörner vorangestellt, und sind nicht bloss die Köpfe sondern auch die Hörner unmittelbar auf die Person des Tiers selbst bezogen, so dass sie nicht mehr wie in c. 17 und wie bei Daniel 10 Könige neben dem Tier bezw. neben einem andern, stärkeren König bedeuten. Und da die 10 Hörner so bereits ihre Verwendung gefunden haben, führt der Verfasser von c. 13 zur Kennzeichnung der untergebenen Werkzeuge des Tiers ein zweites Tier ein. Dies aber ist ein neuer der Darstellung in c. 17 noch völlig fremder Zug.

Das alles sind deutliche Zeichen dafür, dass nicht dem Bild in c. 13 sondern dem in c. 17 die Priorität zukommt.

Dieses Resultat bestätigt sich uns, wenn wir c. 12 zu c. 13 und c. 17 ins Verhältnis setzen. In c. 12 erscheint der Drache ausgestattet mit 7 Köpfen und 10 Hörnern und 7 Diademen auf den Köpfen. Man darf nun wohl mit Sicherheit sagen, dass die 7 Köpfe und 10 Hörner

zuerst in Verbindung mit dem Tier und nicht mit dem Drachen in der Apokalypse vorgekommen sein müssen, da auch in Daniel 7 die Köpfe und die Hörner Merkmale der verschiedenen Tiere sind. Und wenn es sich nun fragt, ob der Verfasser von c. 12 die 7 Köpfe und 10 Hörner von dem Tierbild in c. 13 oder demjenigen in c. 17 auf den Drachen übertragen hat, so muss man zweifellos für die letztere Annahme sich entscheiden. Der Verfasser von c. 13 bezw. von 12, 12—17 und c. 13 hat ja an die Vision von dem Weib und dem Drachen (12, 1—10) angeknüpft, dieselbe vor sich gehabt und fortgesetzt. Sonach kann nur c. 17 die Quelle gewesen sein, in der der Verfasser von 12, 1—10 die 7 Köpfe und 10 Hörner als die charakteristischen Kennzeichen des römischen Imperiums vorfand und aus der er sie in derselben Ordnung auf den Drachen d. h. Teufel als den eigentlichen Inhaber des römischen Imperiums übertrug. Die 7 Köpfe und 10 Hörner erscheinen ja auch in c. 12 bereits als feststehende Merkmale, die keine motivierende Erklärung wie in c. 17 mehr nötig haben. Entsprechend der in c. 17 gegebenen Deutung der 7 Köpfe auf 7 Könige hat der Verfasser von c. 12 die 7 Köpfe des Drachen mit 7 Diademen ausgestattet, während der Verfasser von c. 13, der c. 12 und c. 17 kennt, aus dem ersteren die Diademe, aus dem letzteren die Namen der Lästerung aufnimmt und jene auf die 10 Hörner, diese auf die 7 Köpfe versetzt.

Fragen wir nunmehr nach der Bedeutung des in c. 13 entworfenen Bildes, so kann daran kein Zweifel sein, dass das Tier mit den 10 Hörnern und 7 Köpfen, das wie die Danielischen Tiere aus dem Meer aufsteigt und die Furchtbarkeit der 4 Danielischen Tiere d. h. Weltmächte in sich vereinigt, ein Träger der römischen Kaisermacht, des römischen Imperiums ist. Die in c. 17 enthaltenen Andeutungen über das Tier sind nur geeignet, die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen. Es ist aber nicht an das römische Imperium in abstracto gedacht, sondern

es ist durchweg ein einzelnes bestimmtes Subjekt, das mit dieser vom Drachen oder Teufel, dem eigentlichen Herrscher der Welt herrührenden Macht ausgestattet erscheint. Um nun festzustellen, welchen Träger des römischen Imperiums, welchen Kaiser der Verfasser von c. 13 bei dem Tier im Auge hat, dazu fehlt es nicht an Fingerzeigen. Da ist zunächst von Bedeutung die Bemerkung in V. 3, dass einer von den Köpfen des Tiers getroffen war zum Tode, dass aber die Todeswunde wieder geheilt wurde. Ebenso wird in V. 14 von dem Tier gesagt, dass es die Wunde des Schwerts hatte, aber wieder lebendig wurde (cf. auch V. 12). Diese Bemerkungen lassen sich kaum anders verstehen, als wenn wir annehmen, dass man es hier zu thun hat mit einer Form der Sage oder des Glaubens, dass Nero, obgleich er sich mit dem Schwerte getötet, wiederkommen werde. Der Verfasser von c. 13 sieht ihn von der Schwertwunde genesen, wieder lebendig erstanden vor sich als weltherrschenden römischen Kaiser.

Es muss nun aber weiter beachtet werden, dass in c. 13 im Unterschied von c. 12 und c. 17 die 10 Hörner des Tiers vorangestellt und mit 10 Diademen ausgestattet sind. Dies ist gewiss nicht ohne Absicht geschehen. Es dürfte sich hier darum handeln, das Tier d. h. den wiedergekommenen Nero chronologisch zu fixieren. Zehn Hörner mit 10 Diademen kann in c. 13 das Tier nur tragen als der Nachfolger und Erbe einer durch jene Zahl bestimmten Reihe von Königen oder Kaisern. Und wenn man nun daran denkt, dass das Tier als der wiedererstandene Nero dargestellt wird, und dass daher die eigene Krone des Tiers identisch ist mit derjenigen Neros selbst, so muss offenbar der Kaiser, an den bei dem Tier gedacht ist und der die 10 Diademe trägt, der elfte in der Reihe der Repräsentanten des römischen Imperiums sein. Aber das ist nicht das einzige chronologische Merkmal. Neben den 10 Hörnern mit den 10 Diademen hat das Tier 7 Köpfe mit Namen der Lästerung. Was sollen diese 7 Köpfe

neben den 10 Hörnern bedeuten? Auch sie sollen das Tier historisch charakterisieren, es darstellen als den Träger des römischen Imperiums zu einer Zeit, da dieses bereits 7 hervorragende Repräsentanten gehabt hat. Dass nämlich die Köpfe ebenfalls auf Kaiser zu deuten sind, beweist zur Genüge der Umstand, dass einer dieser Köpfe als zum Tode getroffen dargestellt, also offenbar auf den durchs Schwert gefallenen Nero bezogen wird. Und wenn man nun fragt, in welchem Verhältnis diese sieben zu jenen zehn stehen, so darf man aus dem Ausdruck κεφαλαί herauslesen, dass die sieben die hervorragendsten unter jenen zehn sind und zwar, wie aus den Namen der Lästerung auf den Köpfen zu folgern sein wird, diejenigen, in denen der widergöttliche Charakter des römischen Imperiums besonders sich ausgedrückt hat.

Jene doppelte Zählung der Kaiser, wie sie durch die 10 Hörner mit den 10 Diademen einerseits und die 7 Köpfe mit den Namen der Lästerung andererseits angedeutet wird, erklärt sich nun allein von Domitian aus. Er ist der elfte in der gesamten Kaiserreihe und vereinigt 10 Kronen auf sich, da seine eigene Krone mit derjenigen Neros, der in ihm nur wiedererstanden ist, zusammenfällt. Ebenso zählt und zwar wiederum unter der Voraussetzung, dass er der wiedererstandene Nero ist, das römische Imperium zur Zeit Domitians 7 Hauptvertreter, sofern hinter den Kaisern Augustus, Tiberius, Gajus, Claudius, Nero, Vespasianus, Titus und Domitian die 3 Kaiser des Interregnums als ephemere Erscheinungen zurücktreten. Den Domitian als den wiedergekommenen Nero aufzufassen, legte sich schon dadurch nahe, dass der Name Domitianus an den Namen Domitius Nero erinnerte. Dazu kam, dass nach dem blutigen Gewaltakt Neros unter Domitian das römische Imperium zum erstenmal gegen die Christen verfolgend aufgetreten ist. Die Parallele, die zwischen Nero und Domitian bei den alten Christen gezogen wurde, zeigt sich

auch noch in dem Urteil Tertullians (Apologet. c. 5), der Domitian »portio Neronis de crudelitate« nennt.

Ueberhaupt ist es für die Deutung des Tiers in c. 13 auf Domitian ein günstiges Vorzeichen, dass nach dem Zeugnis des Irenäus die Apokalypse gegen das Ende der Regierung des Domitian entstanden sein soll (cf. Ir. adv. haer. V, 30, 3 und Eus. h. e. III, 18). Doch muss sich die Richtigkeit der Deutung des Tiers auf Domitian an den einzelnen Zügen des in c. 13 entworfenen Bildes erproben.

Dass die grosse Despotenerscheinung Domitians die staunenden Blicke der Welt auf sich zog, und dass alles sich beeilte, ihm auf jede Weise zu huldigen, ist ebenso natürlich als dass diese Huldigungen dem christlichen Apokalyptiker zugleich als Huldigungen an den Teufel, als den eigentlichen Inhaber des römischen Imperiums vorkommen (V. 4). Sind dies übrigens auch Züge, die wie auf Domitian so schliesslich fast auf jede Caesarenpersönlichkeit passen, so erklären sich dieselben und speziell die allgemeinen Huldigungen bei Domitian doch insofern besonders gut, als er eben darauf besondern Wert legte und das der neuen flavischen Dynastie fehlende überlieferte Prestige durch einen Kult und Nimbus, mit dem er den Kaiserthron und das Kaiserhaus umgab, zu ersetzen suchte. Und wenn die Menschen bewundernd fragen: »Wer gleicht dem Tier und wer kann mit ihm kämpfen«? so spiegelt sich darin nur der Eindruck wieder, den auf die Menge die Thatsache machte, dass dieser Kaiser nicht weniger als zweiundzwanzigmal sich als Imperator begrüssen liess. Im weiteren wird das gotteslästerliche Wesen des Tiers charakterisiert in den Worten: »Und es ward ihm ein Maul gegeben zum Grosssprechen und zur Lästerung und ward ihm Vollmacht gegeben, es zu thun 42 Monate und es öffnete sein Maul zu Lästerungen gegen Gott, zu lästern seinen Namen und sein Zelt, die da im Himmel zelten« (13, 5. 6). Was zunächst die 42 Monate betrifft, so sind

sie mit dem Satz, zu dem sie gehören, dem Danielbuch entlehnt. Die Zeitbestimmung ist nicht im buchstäblichen Sinn zu nehmen sondern ist der feststehende apokalyptische Terminus zur Bezeichnung einer verhältnismässig kurzen, von Gott festgesetzten Frist. Jener gotteslästerliche Charakter aber, der in den Versen 5 und 6 dem Tier zugeschrieben wird, ist nun allerdings wiederum jedem der heidnischen römischen Kaiser mehr oder weniger eigen. Aber Domitian musste doch auf die zeitgenössischen Christen in ganz besonderem Masse einen gotteslästerlichen Eindruck machen. Von Gajus abgesehen hat Domitian mehr als irgend ein Kaiser der beiden ersten Jahrhunderte abgöttische Verehrung für sich in Anspruch genommen. Er ist es ja gewesen, der sich seit 91 als dominus ac deus noster anreden liess, der nicht nur sich selbst Augustus nannte sondern auch seiner Frau den Titel Augusta gab, der die Monate September und Oktober mit neuen auf seine Person bezüglichen Namen bezeichnete, der gens Flavia einen Tempel errichten, sich selbst zu seinen Lebzeiten viele goldene und silberne Bildsäulen — andere wurden nicht gestattet — setzen liess und was gegen diese geschah, ebenso ahndete, als ob es gegen die eigene göttliche Person geschehen wäre. Selbst darin, dass man seine Gladiatoren nicht verehrte, hat dieser Kaiser eine Verletzung seines Namens erblickt.

Dass dem Tier Lästerungen gegen Gott zugeschrieben werden, ist unter diesen Umständen von Domitian aus ohne Weiteres begreiflich. Wenn auch von Lästerungen gegen Gottes Zelt, die im Himmel zelten, die Rede ist, so kann, ob man nun jenen erklärenden Zusatz für eine Interpolation hält oder nicht, bei dem Zelt nur an den Himmel nicht an den Tempel in Jerusalem gedacht werden. In jener Vergötterung der eigenen Person und der seines Geschlechts, der Domitian sich schuldig machte, liegt auch eine Lästerung des Himmels und der Himmelsbewohner. Will man aber diese letztere Lästerung noch besonders

begründet haben, so kann man dafür auf die Erzählung des Hegesipp bei Eusebius (h. e. III, 20) verweisen, wonach Domitian für die nach Rom citierten Herrnverwandten, die sich auf ein himmlisches und englisches Reich beriefen, nur Verachtung übrig hatte.

Es stimmt nun ganz zu der bisher geschilderten Lage der Dinge unter Domitian, wenn wir in 13, 7 weiter lesen, dass es dem Tier gegeben ward, Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen. Nachdem wir den christlichen Charakter von c. 13 bereits festgestellt haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass hier von Christenverfolgung gesprochen wird. Der Ausdruck »Krieg führen« kann daran nicht irre machen, er ist eben vom Danielbuch her festgehalten ganz ebenso wie in 12, 17, wo eine Christenverfolgung ausdrücklich angedeutet ist. Wäre das ποιῆσαι πόλεμον wörtlich zu nehmen und an den jüdischen Krieg zu denken, so müsste doch auch von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede sein. Davon aber findet sich nicht eine Spur. Die Stelle auf die Beunruhigung der Juden durch den Kaiser Gajus zu beziehen, geht ebenfalls nicht. Denn der Wunsch des Kaisers, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, ist nicht zur Ausführung gekommen. Von Kriegführen aber kann bei dieser Gelegenheit erst recht keine Rede sein, und Gefangenschaft und Tod, wie V. 10 voraussetzt, hat die Juden damals nicht betroffen. Die Judenhetze in Alexandrien ist ein vereinzelter Fall und nichts anderes als ein Pöbelexzess gewesen.

Die Verhältnisse unter Domitian dagegen erklären alles, was in den Versen 7 und 10 gesagt ist. Da musste das Andringen auf göttliche Verehrung des Kaisers notwendig bei den Christen — ob sie nun römische Bürger oder Nichtbürger waren und durch Verweigerung des Kaiserkults bezw. durch Verweigerung der Teilnahme an den nationalen Kulten überhaupt sich eines bloss politischen oder zugleich religiösen Verbrechens schuldig machten —

notwendig zu Verurteilungen und Bestrafungen leiten. Nach 13, 10 besteht der Krieg des Tiers gegen die Heiligen oder die Verfolgung der letzteren seitens des Tiers darin, dass das Tier Gefangene macht und mit dem Schwerte tötet. In der einen und anderen Weise sind die Christen unter Domitian bestraft worden. Zwar berichtet Tertullian (Apologet. c. 5), dass Domitian nur den Versuch einer Christenverfolgung gemacht, diese aber bald wieder aufgegeben und die Verbannten zurückgerufen habe. Vielleicht dass Tertullian bei dieser Angabe sich auf die bereits oben erwähnte Erzählung des Hegesipp gestützt hat, nach welcher jene zur Untersuchung nach Rom geladenen Verwandten des Herrn wieder nach Hause zurückkehren durften, und die Verfolgung eingestellt wurde. Aber diese Angabe bezieht sich eben nur auf die gegen die Herrnverwandten in Palästina eingeleitete Verfolgung, nicht auf die Verfolgung unter Domitian überhaupt. Eusebius berichtet in der Chronik (ed. Schöne II, 160. ad ann. Abr. 2112) unter Berufung auf den alten christlichen Schriftsteller Brettius oder Bruttius, dass unter Domitian viele Christen den Märtyrertod gestorben seien. Dazu kommt noch die Mitteilung des Dio Cassius (LXVII, 14 cf. Sueton, Domit. 15), dass unter Domitian eine Menge Leute, welche zu jüdischen Sitten hinneigten, verurteilt worden seien unter der Anklage der ἀθεότης. Auf die Juden selbst passt dies nicht, wohl aber auf die Christen, denen ja auch später die ἀθεότης vorzüglich zum Vorwurf gemacht wird. Dass die beiden Mitglieder des Kaiserhauses, die damals unter derselben oder unter ähnlicher Anklage prozessiert wurden, dass der Vetter Domitians, der Konsul Flavius Clemens, der hingerichtet, und seine Frau oder Schwesterstochter Domitilla, die verbannt wurde, Christen waren, daran kann heute kein Zweifel mehr bestehen. Also was in Apok. 13, 7. 10 erzählt oder angedeutet ist, passt vollkommen auf Domitian und seine Haltung gegenüber den Christen.

Was in Domitians nächster Umgebung in Rom ge-

schah, wiederholte sich natürlich in den Provinzen. Die Statthalter werden dem argwöhnischen und auf Huldigungen erpichten Kaiser schon im eigenen Interesse zu Willen gewesen sein und seiner Verehrung allen Vorschub geleistet haben und die Provinzialen, insbesondere die für den Kaiserkultus so leidenschaftlich eingenommenen Kleinasiaten werden es an Huldigungen nicht haben fehlen lassen.

So waren auch in den Provinzen die Christen in die gefährlichste Lage versetzt. Sie konnten an diesen Huldigungen nicht teilnehmen, und da konnte es nicht ausbleiben, dass sie vom Statthalter dafür zur Rechenschaft gezogen wurden. Das unter Domitian üppig aufschiessende Delatorenwesen wird nicht wenig dazu beigetragen haben, die Verfolgung in Gang zu bringen (cf. auch die Delatoren in der Erzählung Hegesipps bei Eusebius h. e. III, 19). Diese Verhältnisse sind es, die der Apokalyptiker im zweiten Teil von c. 13 zu einem düsteren prophetischen Bilde verarbeitet. Die herrschende Situation erweckt bei dem Verfasser von Apok. 13 den Glauben, dass nun der Augenblick angebrochen sei, da die Prophezeiungen über die letzte schwere Zeit sich erfüllen werden. Und dabei gedenkt er insbesondere der Weissagung Jesu von den falschen Propheten, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber räuberische Wölfe sind und die grosse Zeichen und Wunder thun, um womöglich selbst die Auserwählten zu verführen. Und weil die tägliche Erfahrung dem Verfasser mit so erschreckender Deutlichkeit den Kaiserkult als die Klippe zeigt, an der unter dem Eindruck von Ueberredung und Furcht so manche Gläubige scheitern, glaubt er eben in der mit überwältigenden Mitteln geführten Verführung zum Kaiserkult die eigentliche Aufgabe des Lügenpropheten erblicken und diesen selbst in einem römischen Statthalter suchen zu müssen, dem die Sorge für den Kaiserkult, die Anhaltung zu seiner Pflege und die Ahndung der Verweigerung desselben oblag.

So kommt der Verfasser von c. 13 dazu, dem ersten

Tier ein zweites zur Seite oder gegenüberzustellen. Taucht die Gestalt des fernen römischen Imperators für den nach Westen blickenden Orientalen gleichsam aus dem Meere empor, dieses zweite Tier steigt vom Lande auf, es befindet sich mit dem Apokalyptiker auf demselben orientalischen Boden. Und wenn der Verfasser von Apok. 13 das Bild des ersten Tiers in engem Anschluss an Daniel entworfen hat, so sucht er auch für dieses zweite eine Anlehnung an Daniel. Er knüpft dabei an an das Bild von dem Widder mit den zwei Hörnern in Dan. 8, 3, freilich nur äusserlich, um das Bild selbst den eigenen Bedürfnissen entsprechend umzuformen. Aus dem Widder mit den 2 Hörnern wird eine Gestalt, die zwei Hörner hat wie ein Lamm. Das soll die Vollmacht an Zeichen und Wundern andeuten, die der Lügenprophet hat und die den Eindruck erwecken könnte, als ob es eine Vollmacht wäre gleich der, welche das Lamm besass, oder gar als ob sie ihm vom Lamm selbst verliehen sei. Aber sofort wird diesem falschen Schein gegenüber auf die wahre Natur dieser Gestalt gewiesen. Dieses zweite Tier spricht wie der Drache. Seine Sprache verrät ihn als ein Werkzeug der weltbeherrschenden teuflischen Macht. Nach diesem] seinem Doppelwesen wird das zweite Tier des Näheren gekennzeichnet in V. 12 ff. Als kaiserlicher Statthalter erscheint es, wenn es alle Befehle des ersten Tiers vollbringt und Macht hat, diejenigen, die vor dem Bild des Tiers sich nicht beugen, mit dem Tod zu bestrafen. Auf der andern Seite aber wird es als Lügenprophet nach dem Worte Christi ausgestattet gedacht mit der Gabe, grosse Zeichen und Wunder zu vollbringen, die geeignet scheinen, die Menschen, selbst die Gläubigen irrezuführen.

Wie dem grossen Propheten Elias so muss auch diesem seinem grossen Gegenstück die Vollmacht zu Gebote stehen, Feuer vom Himmel herabfallen zu lassen und an dem Kaiserbild, zu dessen Verehrung die Menschen gebracht werden sollen, muss ihm das verführerischste Zeichen ge-

lingen, dass das Bild lebendig wird und spricht. Dass der Verfasser von Apok. 13 den Lügenpropheten nicht bloss an bereits errichteten Kaiserbildern sein Werk vollbringen sondern selbst ein Bild errichten lässt, mag einerseits darin seinen Grund haben, dass eben auch der Zug der gottlosen und verirrten Zeit, der in der Errichtung von Kaiserbildern besteht, im Bild des Lügenpropheten nicht fehlen darf, vielmehr bei ihm gerade zu einem besonders scharfen Ausdruck kommen muss, andererseits aber dürfte dabei doch auch wieder das Danielische Vorbild, (die Errichtung eines goldenen Bilds durch Nebukadnezar in Dan. 3) von massgebendem Einfluss gewesen sein. Ob das Lebendigwerden und Sprechen des Bilds rein vom Apokalyptiker erdacht ist als Höhepunkt der Verführungskunst des Lügenpropheten, oder ob unser Verfasser dabei zugleich Kunststücke oder Schwindeleien vor Augen hat, wie wir sie später bei der Statue des Peregrinus Proteus zu Parium oder bei dem Drachenorakel des Alexander von Abonoteichos finden, mag dahingestellt bleiben. Vielleicht dass der Apokalyptiker eben den Lügenpropheten an der Statue das Wunder wiederholen lassen will, das an der Person, welche die Statue darstellte, d. h. am Tier selbst geschehen war.

Wenn es schliesslich heisst, dass das zweite Tier d. h. der Lügenprophet alle die Kleinen und die Grossen die Reichen und die Armen, die Freien und die Knechte dazu bringe, dass sie sich einen Stempel machen auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn, damit niemand handeln oder verkaufen könne, der nicht den Stempel habe mit dem Namen des Tiers, so haben wir bereits gesehen, dass es sich hier um einen künstlichen Gegentypus zu der Versiegelungsscene in c. 7 handelt. Den Versiegelten Gottes in c. 7 sollen hier die Versiegelten des Tiers gegenübergestellt werden. Durch diese antitypische Beziehung auf die Versiegelungsscene in c. 7 ist das Thatsächliche, das dem in den Versen 16 und 17 Gesagten zu Grunde liegt,

einigermassen verschleiert. Aber dass von der Unmöglichkeit des Handelns und Verkaufens ohne den Stempel des Tiers die Rede ist, weist doch noch deutlich genug darauf, dass der Stempel des Tiers das Kaisergeld ist, zu dessen Gebrauch im öffentlichen Verkehr die Menschen gezwungen werden. Einen solchen Zwang konnten nur die kaiserlichen Statthalter ausüben. Es wird sich dabei um eine Massregel handeln, die ebenso die Juden als die Christen traf. Die Umgehung des Kaisergelds, des Gelds mit dem Bild und den gotteslästerlichen Titeln des Kaisers konnte und musste natürlich auch als eine Verweigerung der dem Kaiser schuldigen Verehrung aufgefasst werden. Und es ist begreiflich, dass unter einem so eifersüchtig auf seine Verehrung haltenden Kaiser wie Domitian von dem einen oder andern Statthalter oder allgemein dagegen eingeschritten wurde. Wenn man zweifelt, dass die Umgehung des Kaisergelds und seine Ersetzung durch anderes bei den Christen vorgekommen sei, und meint, dass man dies nur von den Juden voraussetzen könne, so verweise ich dem gegenüber auf die Stelle Ign. ad Magn. 5, wo konstatiert wird, dass es zweierlei Münzen gebe, Münzen Gottes und Münzen der Welt und dass beide ihr eigenes Gepräge haben. Hier liegt, wie ich glaube, eine direkte Bezugnahme auf Apok. 13, 16 vor, die zugleich das da Gesagte bestätigt.

In V. 17 meinen wir nun aber eine Interpolation wahrzunehmen. Die letzten Worte ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ hinken hinten nach und machen ganz den Eindruck nachträglich angehängt zu sein. Sie passen auch insofern nicht zu dem Vorhergehenden, als der Stempel einer und derselbe sein muss. Er besteht im Namen des Tiers, kann nicht zugleich auch oder an der Stelle des Namens die Zahl des Tiers ausdrücken. Dass die Zahl des Tiers nicht ursprünglich ist, bestätigt sich, wenn wir auf die Stellen 14, 9; 16, 2; 19, 20 und 20, 4 sehen und damit 15, 2 vergleichen. An den 4 zuerst genannten Stellen ist bloss

vom Stempel des Tiers, an der letztern dagegen von der Zahl des Namens des Tiers die Rede. Aber die letztere Stelle ist gerade dadurch sinnlos. Was heisst das »siegen bei der Zahl des Namens des Tiers«? Da muss man doch eigentlich denken an die, welche die Zahl herausgebracht haben. Die Stelle wird erst verständlich, wenn man statt ἀριθμοῦ χαράγματος liest und annimmt, dass derselbe Interpolator, der in 13, 17 und dann auch in 13, 18 die Zahl des Tiers hereingebracht hat, 15, 2 dementsprechend korrigiert hat, während er jene andern Stellen ebenso zu korrigieren unterlassen oder vergessen hat. Muss man nun aber nach der Streichung der genannten Worte am Schluss von 13, 17 nicht auch den ganzen Vers 18 streichen, in dem es sich doch ebenfalls um die Zahl des Tiers handelt? Wir glauben nicht. Nur die letzten Worte καὶ ὁ ἀριθμός κ. τ. λ. müssen entfernt und vorher statt τὸν ἀριθμόν und ἀριθμός τὸ ὄνομα und ὄνομα gesetzt werden. Nun wird man freilich sagen, das ψηφισάτω weise dann immer noch deutlich auf eine Zahl, die berechnet werden müsse. Allein wir bezweifeln eben, dass ψηφισάτω hier ursprünglich »berechnen« bedeutet. Es heisst ursprünglich nichts anderes als den Namen, um den es sich handelt, auf ein Steinchen schreiben und dieses in die Urne werfen und damit sein Urteil darüber abgeben, welche Person gemeint ist. Man vergleiche dazu Apok. 2, 17: καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων. Spätere Leser oder ein späterer Bearbeiter haben dann das ψηφισάτω im Sinn von »berechnen« aufgefasst und gemeint, dass es sich hier um ein Zahlenrätsel handle und haben nun die Aufgabe durch eine neue Redaktion der Verse 13, 17. 18 (15, 2) in diesem Sinn näher bestimmt. Dies haben sie natürlich erst gethan, nachdem sie selbst ein solches Zahlenspiel gefunden hatten. Die Zahl des Tiers soll 666 sein.

Niemand zweifelt daran, dass man es hier mit einem gematrischen Rätsel zu thun hat. Eine andere Frage ist,

ob man bei der Berechnung mit griechischen oder hebräischen Buchstaben bezw. Zahlzeichen zu operieren hat. Dass das erstere zulässig ist, stellen wir nicht in Abrede, aber ebenso entschieden bestreiten wir, dass in einem Buche, das in Sprache und Gedanken so viel hebräischen Geist atmet, das letztere unerlaubt sein sollte. Dies kann um so weniger angenommen werden, als unter den Juden und also auch wohl unter den Judenchristen die gematrische Kunst eine viel geübte war. Was nun das Richtige ist, ob die Rechnung mit griechischen oder hebräischen Buchstaben oder Zahlen, das zu bestimmen, hängt im vorliegenden Falle einfach vom Erfolg ab. Wird mit griechischen Buchstaben gerechnet, dann ergiebt wohl der Name Γάϊος Καῖσαρ die Zahl 616. Aber diese Zahl beruht nach Irenäus (V. 30) doch nur auf Irrtum, während die gute Ueberlieferung die Zahl 666 enthält. Und überdies lässt sich von Gajus Caesar aus der Inhalt von c. 13 überhaupt nicht erklären, schon darum nicht, weil ja das Tier der wiedergekommene Nero ist. Dieser letztere Umstand lässt mit Bestimmtheit annehmen, dass die Rechnung mit hebräischen Buchstaben die richtige ist. Denn נרון קסר ergiebt, wie man längst erkannt hat, die Zahl 666, während bei Weglassung des ן die von Irenäus erwähnte Zahl 616 herauskommt. Für vollkommen gelöst halten wir freilich damit das Zahlenrätsel noch nicht. Wenn in der Zahl 666 nicht mehr als der Name Nero Caesar enthalten wäre, dann würde ja jede Beziehung auf den gegenwärtig regierenden Kaiser, in dem Nero wiedererstanden sein soll und der doch nur einer der Kaiser nach Nero sein kann, fehlen. Die Anführung der Zahl wäre dann doch eigentlich sinnlos. Soll die Zahl 666 den vollen Schlüssel zur Enträtselung des Tierbilds in c. 13 bieten, soll durch sie erklärt werden, in welchem Kaiser nach Nero dieser letztere wiedererstanden ist, dann muss neben dem Namen Neros auch derjenige eines zweiten, späteren Kaisers in der Zahl 666 enthalten sein. Domitian ist nun jedenfalls der Kaiser nicht, den

der Verfasser des Zahlenspiels in 13, 18 neben Nero im Auge hat, denn der Name Domitians lässt sich in keiner Weise aus der Zahl 666 herauslesen. Nun konnte aber der elfte Kaiser, der, wie wir zeigten, durch die 10 Hörner mit den 10 Diademen angedeutet ist, auch in Hadrian gefunden werden, falls man nämlich die 3 Zwischenkaiser übergeht. Es wäre also möglich, dass ein Späterer so gerechnet und in Hadrian den wiedererstandenen Nero gesehen hätte. Und wenn wir nun den Versuch machen und sehen, ob der Name Hadrians nicht auch in der Zahl 666 enthalten ist, so zeigt sich dieser Versuch in der That von Erfolg gekrönt. Der offizielle Name Hadrians als Kaiser ist Trajanus Hadrianus,

hebräisch: טיריון אנדרינוס
60 6 50 10 200 4 50 1 50 6 10 200 10 9

oder: טריון אדריינוס
60 6 50 10 10 200 4 1 50 6 10 200 9

Der erstere Name giebt zusammen 666, der letztere 616 gerade so wie die Namen נרון קסר oder נרו קסר 666 oder 616 ergeben. Eben dies dass die Namen Nero Caesar und Trajanus Hadrianus in derselben Zahl 666 oder 616 aufgehen, ist für den Bearbeiter des Schlusses von c. 13 der Beweis, dass Hadrian der wiedererstandene Nero ist. Es lag für Spätere natürlich immer nahe, die Weissagungen der Apokalypse und speciell die vom Tier je auf ihre eigene Zeit zu beziehen und so hat hier ein Christ unter Hadrian den Versuch gemacht, Apok. 13 auf die Zeit und Person Hadrians zu deuten und diese Deutung durch das Zahlenrätsel in 13, 17 und 18 noch näher zu rechtfertigen. Hadrians Erscheinung und Regierung enthielt ja auch viel, was zu einer solchen Deutung zu berechtigen schien. Kaiserkult und Verfolgung waren auch unter ihm im Schwang. Die 10 Hörner mit den 10 Diademen konnten, wie gezeigt, auf ihn gedeutet werden. Und wie zwischen Τραιανός und noch mehr zwischen טריון und θηρίον einige Klangverwandtschaft besteht, so schien von Hadrians Namen aus sich auch zu erklären, warum das Tier vom Meer aufsteigt,

sofern der Name 'Αδριανός an die Adria erinnert, weshalb denn auch im 5. 8. und 12. Sibyllenbuch Hadrian als der Mann bezeichnet wird, der den Namen des nahen Meeres trägt.

Kapitel 14.

a. Der Inhalt.

Auf dem Berg Zion erscheint das Lamm und bei ihm die 144,000 die seinen und seines Vaters Namen tragen auf ihrer Stirn. Vom Himmel her ertönt wie Meeresbrausen und Donnerhall ein Lied, das vor dem Thron Gottes, den 4 Wesen und den Aeltesten gesungen wird und das auf Erden niemand lernen kann als die 144,000 Versiegelten, die erkauft sind von der Erde. Sie werden in den Versen 4 und 5 erklärt als die Erstlinge, die für Gott und das Lamm aus den Menschen erkauft sind wegen ihrer getreuen Nachfolge des Lamms, ihrer Jungfräulichkeit, ihrer Fehllosigkeit.

Darauf erscheint ein Engel im Mittelhimmel, der ein ewiges Evangelium zu verkündigen hat bei den Bewohnern der Erde und alle Völker auffordert, im Angesicht des anbrechenden Gerichts Gott den Schöpfer des Alls anzubeten und ihm ihren Preis darzubringen. Ihm folgt ein zweiter anderer Engel, der das Gericht über die Stadt Rom verkündigt, während ein dritter anderer Engel schildert, wie diejenigen, die das Tier anbeteten und seinen Stempel nahmen, mit furchtbarer ewiger Folter bestraft werden vor heiligen Engeln und dem Lamm. Der Apokalyptiker weist auf das Gewicht, das diese Mitteilung des Engels für die Geduld der Gläubigen hat und eine Stimme vom Himmel bezw. der Geist preisst im Gegensatz zu jenen Abtrünnigen die Toten selig, die im Herrn sterben und auf Grund ihrer Werke, die sie begleiten, Ruhe finden werden.

Auf einer weissen Wolke erscheint sodann einer wie eines Menschen Sohn mit einer goldenen Krone auf dem

Haupt und einer scharfen Sichel in der Hand. Er erhält von einem Engel die Weisung, seine Sichel ausgehen zu lassen, da die Ernte der Erde dürr geworden. Diesem Bilde parallel wird sodann das Gericht dargestellt unter dem einer Weinlese, indem ein anderer Engel erscheint, der gleichfalls eine scharfe Sichel in der Hand hält und wiederum von einem Engel den Befehl empfängt, die Trauben zu schneiden vom Weinstock und sie zu werfen in die grosse Zorneskelter Gottes. Und die Kelter, heisst es am Schluss, ward getreten ausserhalb der Stadt und es ging Blut aus von der Kelter bis herauf an die Zügel der Pferde, eintausend sechshundert Stadien weit.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Was zunächst die Verse 14, 1—5 angeht, so habe ich zuerst gewiesen auf den Widerspruch, in dem diese Verse mit 7, 1—8 stehen. Die Lösung des Widerspruchs fand ich darin, dass ich in 14, 1—5 die Verse 4 und 5 und die Worte τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί in 14, 1 als Interpolationen strich. In der Grundlage der Verse 14, 1—5 dagegen erkannte ich einen Bestandteil der Urapokalypse, die unmittelbare Fortsetzung von 11, 19.

Während Sabatier und Schön die Verse 14, 1—5 anstandslos neben c. 7 zur apokalyptischen Grundschrift rechnen, stimmen Weizsäcker, Vischer und Pfleiderer mir in Betreff des Widerspruchs zwischen 7, 1—8 und 14, 1—5 zu. Dagegen versuchen sie es mit einer andern Lösung, ohne dass sie dabei unter sich ganz einig wären. Im Gegensatz zu mir sehen sie in 14, 1—5 ein einheitliches, unverbesserliches Ganzes und suchen nun jenen Widerspruch dadurch zu erklären oder zu heben, dass sie entweder die Verse 14, 1—5 im Gegensatz zu 7, 1—8 zur Grundlage rechnen (Weizsäcker) oder von der Ursprünglichkeit von 7, 1—8 ausgehend 14, 1—5 als christliche Interpolation betrachten (Vischer, Pfleiderer).

Weyland vergleicht 14, 1—5 nicht bloss mit 7, 1—8

sondern auch mit 15, 1 ff. und findet da 3 verschiedene Scharen von Menschen. Dies sei der Theorie von 2 Quellen und einem Redaktor sehr günstig. Für wahrscheinlich hält Weyland, dass der Verfasser von Quelle א ursprünglich im Anschluss an 11, 14—19, wo die 7. Trompete ertönt und die Aeltesten Gott Preis bringen, die 144,000 von c. 7 ihr Lied habe singen lassen und dass wir dies nun in einer vom Redaktor umgearbeiteten und christianisierten Form vor uns hätten. Nur die Verse 14, 2. 3 hätten ursprünglich in Quelle א gestanden.

Spitta sucht aus 14, 1—5 ein Original herauszuschälen, das aus J^1 stammend sich eng an c. 13 anschliesse. Die Worte in 14, 2^a seien ursprünglich offenbar nur die Einleitung zu dem Urteil über die 144,000 in 14, 4. 5. Der Redaktor dagegen habe 14, 2^a aufgefasst als eine Bemerkung über himmlischen Chorsang und habe dieser Auffassung in 14, 2^b. 3 eine Ausführung gegeben nach Analogie der Scenen in c. 5 und 7, 9—17, was natürlich unter der einem Christen nicht fern liegenden Missdeutung, dass der Berg Sion im Himmel sei, habe geschehen müssen. Streiche man 14, 2^b. 3, so liege die Vermutung nahe, dass das durch 14, 2^a eingeleitete Urteil über die 144,000 in V. V. 4. 5 von einem Engel ausgesprochen sei, so dass sich mit einem Mal erkläre, warum in V. 6 von einem ἄλλος ἄγγελος die Rede sei. Denn dem Lamm in V. 1 gegenüber sei dies unbegreiflich.

Mit der Ausscheidung von 14, 2^b. 3 sei nun aber aus dem christlichen Stück 14, 1—5 noch lange nicht ein solches geworden, das aus J^1 stammen und sich mit c. 13 verbinden könne. Da könne man zunächst fragen, ob in 14, 1 das Lamm vielleicht ganz zu streichen sei und nur die 144,000 zu belassen seien, die dann mit dem Namen Gottes allein versiegelt seien. Doch erscheint dies Spitta als ein bedenkliches Radikalmittel. Bemerkenswert dagegen sei, dass vor den 144,000 in V. 1 bei allen Zeugen der Artikel fehle, so dass hier jede Zurückweisung nach 7, 1 ff.

vermisst werde. Bei einigen Zeugen fehle auch der Artikel vor ἀρνίον und da abgesehen von 5, 6 und 13, 11, wo der Artikel selbstverständlich fehle, sonst stets Einstimmigkeit unter den Zeugen bezüglich des Artikels vor ἀρνίον bestehe, so seien jene erstgenannten Zeugen ernst zu nehmen. Ziehe man dazu in Betracht, dass das Erscheinen des Messias auf Erden gerade an dieser Stelle sinnlos sei, so erhebe sich allen Ernstes die Frage, ob hier denn auch unter dem (artikellosen) ἀρνίον der Messias zu verstehen sei. Lese man nun ἀρνίον ohne Artikel, so sei für die ebenfalls artikellos eingeführten 144,000 die richtige Ergänzung ἀρνία. Und damit werde es erst recht unwahrscheinlich, dass bei dem ἀρνίον, dem auch das charakteristische Attribut ἐσφαγμένον fehle, an den Messias zu denken sei. Das ἀρνίον 14, 1 werde offenbar dem ἄλλο θηρίον 13, 11 gegenübergestellt und könne schon deshalb nicht der Messias selbst sein, sondern nur wie jenes eine mehr untergeordnete Persönlichkeit. Falls jenes (das 2. Tier) 16, 13; 19, 20; 20, 10 richtig als ψευδοπροφήτης bezeichnet werde, so dürfe man unter dem ἀρνίον einen prophetischen Führer der Herde Israels verstehen, speziell den hl. Gottesmann und strengen Gesetzeslehrer Gamaliel, um den sich Israel geschart und der gerade in den schweren Tagen unter Caligula auf das Volk den grössten und glücklichsten Einfluss geübt habe. Zeige sich somit c. 14 ganz deutlich als eine Fortsetzung von c. 13 und also als einen Teil von J[1], so verstehe es sich von selbst, dass in V. 1 statt τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ gelesen werden müsse τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ [ζῶντος]. In den Versen 4 und 5 möchte Spitta nur einige Worte: οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων und als Fortsetzung davon den Schluss von V. 5: ἄμωμοι γάρ εἰσιν für ursprünglich halten. Damit sei in J[1] das Volk Israel gemeint gewesen, der Redaktor habe daraus die mönchische Elite der christlichen Gemeinde gemacht.

Schmidt stimmt Vischer bezüglich der Aus-

scheidung der Verse 14, 1—5 als christlicher Interpolation zu und bemerkt: wenn man 14, 1 mit 14, 3 vergleiche, so kennzeichne sich die eigentümliche, übrigens recht äusserliche Methode dieser Interpolationen. Da habe man zuerst das Lamm, das auf dem Berg Zion mit den 144,000 stehe, und gleich darauf die 144,000, ausser denen niemand (!) die in V. 2 erklingende Himmelsstimme verstehen könne.

Erbes argumentiert ähnlich wie Weizsäcker von 14, 1—5 aus gegen die Ursprünglichkeit von 7, 4—8. Die 144,000 (ohne Artikel) würden in 14, 1—5 nicht eingeführt als solche, die von c. 7 her längst bekannt seien. Doch sei in 14, 1—5 darum noch nicht alles ursprünglich. Die Worte: οὗτοί εἰσιν — παρθένοι γάρ εἰσιν seien wohl ein mit Beziehung auf die Nikolaiten und ihre Grundsätze gemachter Zusatz und mit diesen Worten müssten die daran hängenden weiteren οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες — ὑπάγῃ gestrichen werden. Auch das καὶ τῷ ἀρνίῳ am Schluss von V. 4 erweise sich bei einer Vergleichung mit 5, 9 als Zusatz, dagegen nicht ebenso das ὄνομα αὐτοῦ καί in V. 1 trotz 7, 2. 3 und 9, 4. Das Lamm und sein Vater sei hier ursprünglich. Wäre das Lamm hier interpoliert, so wäre nicht zu verstehen, warum der Interpolator es nicht auch in den andern Stellen (7, 2. 3 und 9, 4) eingesetzt oder warum er in 14, 1 den Namen des Lamms nicht einfach hinter dem Namen Gottes angehängt habe. In 14, 1 liege wohl die Idee der christlichen Taufe zu Grund.

In dieser revidierten Form gehören nach Erbes die Verse 14, 1—5 zur christlichen Apokalypse aus dem Jahr 62, in der sie unmittelbar auf 11, 19 gefolgt seien.

Was den Rest von c. 14 betrifft, so habe ich die Verse 14, 6—8 wieder zur Urapokalypse gerechnet, doch eine Zeit lang die Meinung gehabt, dass V. 8 nur Ersatz sei für das Stück 18, 1—19, 4, das ursprünglich an dieser Stelle gestanden habe. Die Verse 14, 9—13 habe ich für eine vom Verfasser von c. 13 stammende Interpolation gehalten, in welcher mir übrigens die 4 letzten Worte von V. 10

und ferner V. 13 wiederum als nachträgliche Zusätze erschienen.

Weizsäcker sieht nur in den Versen 14, 14—20 ein der Grundlage der Apokalypse zuzurechnendes Stück, während er die Verse 14, 6—13 ihrer formellen Eigenart wegen als ein besonderes vom Verfasser der Apokalypse vorgefundenes und in sein Werk aufgenommenes Stück aufzufassen scheint.

Vischer weist das ganze Stück 14, 6—20 im wesentlichen der jüdischen Grundlage der Apokalypse zu. Bloss die Schlussworte von V. 10 und die Verse 12 und 13 erklärt er für spätere christliche Zuthat. Die Verse 14, 6. 7 verraten nach Vischer deutlich ihre jüdische Herkunft, denn das ewige Evangelium, das hier verkündigt werde, sei nicht die frohe Botschaft von Jesus Christus, vielmehr überschreite die Aufforderung, welche der Engel an die Menschen richte, in nichts das Mass dessen, was das Judentum von den Proselyten zu fordern gepflegt habe. In einer christlichen Apokalypse hätte sich ohne Zweifel an die Aufforderung, Gott zu fürchten und ihm die Ehre zu geben, die andere angeschlossen, Jesum als Messias anzuerkennen. Für den jüdischen Ursprung von 14, 9—13 liegt nach Vischer der Beweis eben darin, dass die christlichen Elemente darin, die Schlussworte von V. 10 und die Verse 12 und 13 interpoliert sind. Dass das Lamm in V. 10 erst nach den hl. Engeln erwähnt werde, sei ein Beweis, dass es ein späterer Zusatz sei. Hätte der Christ, der sonst das Lamm so hochstelle, die Stelle nicht schon vorgefunden, so hätte er das Lamm nicht hinter die Engel gesetzt. In dem Zusatz zeige sich wie in 6, 16 die Absicht, das Lamm in Beziehung zu dem Gericht zu bringen. Die gleiche Anschauung über die Stellung Christi zum Gericht zeigen die c. c. 1—3, während in der ganzen übrigen Apokalypse Gott als der Richter gedacht sei.

Gegen die Ursprünglichkeit von V. 12 weist Vischer darauf, dass man hier die Formel habe: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς

τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, während in der Grundschrift die Formel sich finde: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχειν τὴν μαρτυρίαν. Wie in 13, 9. 10 weise in 14, 12 der Ausdruck ὑπομονή und πίστις und in 14, 13 der πνεῦμα-Begriff auf Zusammenhang mit den Sendschreiben.

In 14, 14—20 endlich kann Vischer nichts entdecken, was auf einen christlichen Autor wiese.

Nach Weyland stammt die Grundlage von 14, 6—13 d. h. alles ausser V. 8, V. 12 und 13 aus Quelle ב, wo das Stück hinter c. 13 gestanden habe. Auf das Lamm in 14, 1 könne sich der ἄλλος ἄγγελος in 14, 6 nicht beziehen. Der letzte Engel, der aufgetreten sei, sei der in 10, 1 und c. 10 gehört nach Weyland im wesentlichen zu Quelle ב. Das ewige Evangelium, wovon in den V. V. 14, 6. 7 gesprochen werde, sei jedenfalls nicht das Wort des Neuen Testaments. Auf diese Verse habe sich der Redaktor bezogen bei der wunderlichen Anticipation die er in 10, 7 gemacht habe, in der Absicht seine beiden Quellen da schon mit einander zu verbinden [1]). Eine Anticipation von derselben Hand findet Weyland in Vers 14, 8, der hier weder Schluss noch Sinn habe und überdies die Verse 9—11 scheide von V. 7, wozu sie einen Gegensatz bilden. In dem Inhalt der Verse 9—11 findet Weyland den eigentlichen Beweis, dass die Verse 14, 6. 7. 9—11 aus Quelle ב stammen und ursprünglich hinter 13, 18 gehören. Vers 12 sei eine Wiederholung von 13, 10 am unrechten Platz und um so auffallender, weil hier aus πίστις τῶν ἁγίων vielmehr πίστις Ἰησοῦ gemacht sei. Ganz für sich stehe V. 13, wobei der Ausdruck ναί, λέγει τὸ πνεῦμα auf 1, 10. 12; 2, 11. 12. 29 weise. Es sei ein geflügeltes Wort der ältesten christlichen Gemeinde wie Eph. 5, 14. Die Verse 14, 14—20 stammen, wie die Erscheinung des Menschensohns und

1) Weyland denkt hier an den Hinweis auf die der Quelle א zugehörige 7. Trompete, und das darauf folgende ὡς εὐηγγέλισεν etc., das auf 14, 6. 7 d. h. Quelle ב sich beziehen soll.

die Erwähnung des Tempels im Himmel mit dem Altar beweisen, aus Quelle א, zu der nach Weyland auch die Erscheinung des Menschensohns im Eingang der Apokalypse sowie u. a. die Stücke c. 8 und 11, 14—19 gehören, wo wir ebenfalls die Vorstellung vom Tempel im Himmel und dem Altar antreffen. Der Geist des Stücks 14, 14—20 sei jedenfalls völlig unchristlich. Fraglich sei, wo es ursprünglich gestanden habe. Vermutlich hinter 16, 20.

Pfleiderer teilt die Ansicht Vischers von der jüdischen Herkunft von 14, 6—20 und von der Interpolation der 4 letzten Worte in V. 10 und der Verse 12 und 13. Im besondern aber meint Pfleiderer aus dem Anfang von 14, 6: »und ich sahe einen andern Engel« folgern zu müssen, dass die Verse 14, 6 ff. nicht bloss mit 14, 1—5 sondern auch mit den nächst vorhergehenden Kapiteln ursprünglich in keiner Beziehung gestanden, vielmehr an 10, 1—7 (cf. den Engel in 10, 1) sich angeschlossen hätten.

Bei Sabatier erscheint das Stück 14, 6—20 als eines der vom Verfasser der Apokalypse seinem Werk einverleibten fremden, jüdischen Orakel. Schön dagegen lässt die Verse 14, 6—8 und 14, 14—20 ursprünglich sein und führt die Verse 14, 9—13 ebenfalls auf den christlichen Apokalyptiker zurück, der sie mit Rücksicht auf das von ihm aufgenommene jüdische Orakel in c. 13 nachträglich noch in seine Arbeit eingefügt habe.

Nach Spitta bewegen wir uns in 14, 6—20 auf einem ziemlich buntscheckigen Gebiet. Die Mahnung und Drohung in V. 7 und 9 verrate deutliche Beziehung auf c. 13. Nicht recht verständlich dagegen sei die im Blick auf c. 18 anticipierte Verkündigung des Engels in V. 8. Dieser Vers sei eine Interpolation. Die Rede des ἄλλος ἄγγελος in V. 9 schliesse eng sich an an die des ἄλλος ἄγγελος in V. 6 und der Engel in V. 9 sei auch nach Ausmerzung desjenigen in V. 8 thatsächlich doch der dritte Engel, da der erste in 14, 2 zu suchen sei. Der Redaktor habe, nachdem er den Engel in 14, 2 beseitigt gehabt und das ἄλλος

in V. 6 aus Vergesslichkeit stehen gelassen habe, sich veranlasst gesehen, einen δεύτερος ἄγγελος in V. 8 einzuschalten. Diesem habe er den Hinweis auf das Gericht über Babel in den Mund gelegt, das, wie man sehen werde, gar nicht in J^1 sondern in J^2 seine Stelle habe.

Die Ausscheidung von V. 8 nun ziehe wichtige Folgerungen nach sich. Wie Vers 8 verraten auch die Worte καὶ αὐτὸς πίεται — τῆς ὀργῆς αὐτοῦ καί in V. 10 und weiter die Worte καὶ ὁ καπνὸς — ἀναβαίνει in V. 11 Bezugnahme auf die c. c. 17 und 18 und müssten daher ebenfalls gestrichen werden. Auffallend sei es dann, dass nach der zuletzt ausgemerzten Stelle das Verbum im Pluralis stehe (καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν), obwohl zu Beginn der Periode das Subjekt im Singularis auftrete (εἴ τις προσκυνεῖ). Aber nicht minder beachtenswert sei es, dass offenbar dieses Numerus-Wechsels wegen in V. 11 das Subjekt zuerst im Pluralis und dann, wie zu Beginn, im Singularis in nachhinkenden Sätzen auftrete: οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Diese Wiederholung aus V. 9 werde geradezu unerträglich überflüssig, wenn man jene Bemerkungen aus V. 10 und 11 wegdenke. Sie begreife sich nur als Zusatz. Die Schwierigkeiten, die hier vorliegen, erklären sich, wenn man erkenne, dass auch das καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου am Schluss von V. 10, das hier in jeder Beziehung unpassend sei, eine Interpolation sei. Das καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς in V. 11 rücke dann unmittelbar hinter die ἄγγελοι in V. 10 und habe ursprünglich ohne Zweifel auch auf diese sich bezogen (cf. Apok. 4, 8; Henoch 39, 12 f.). Dass der Redaktor in Erinnerung an die Engelscharen in c. 5 auch das Lamm hinzugefügt habe, sei begreiflich und ebenso dass er, den Satz οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν κ. τ. λ. auf die Menschen deutend, nun zur Verdeutlichung das Subjekt noch einmal im Pluralis und dann wieder, dem anfänglichen Ausdruck entsprechend, im Singularis habe nachschleppen lassen.

Bei der Ausscheidung der Verse 14, 12. 13 ist für Spitta der durchschlagende Gesichtspunkt der, dass sie nicht in den Zusammenhang passen, dass sich aber andererseits sehr leicht nachweisen lasse, wie der Redaktor dazu gekommen sei, sie einzufügen. Von »Gerechten«, die getötet worden seien, sei abgesehen von den Sendschreiben und der 5. und 7. (7, 9—17) Siegelvision noch gar nicht die Rede gewesen. Bei den ersten 6 Posaunenstössen treffe das Unglück nur die Ungerechten. In 13, 7 stamme die Besiegung der Heiligen vom Redaktor. In 13, 15 sei nur vom Verhalten gegen die Heiden die Rede. So gebe der Zusammenhang von Haus aus keinen Anlass zu Worten, welche sich auf das Martyrium beziehen. Geschehe das in 14, 12. 13 wie in den nah verwandten Versen 13, 9. 10, so erkläre sich das aus der bereits erwiesenen Thatsache, dass der Redaktor unter dem θηρίον resp. unter dessen einem Haupte Nero verstanden habe. Durch die Erinnerung an Neros Grausamkeit sei der Redaktor zu den eingefügten paränetischen Bemerkungen veranlasst worden.

Der erste Eindruck, den der Abschnitt 14, 14—20 mache, sei der des völlig Unvermittelten. Der Abschnitt schliesse sich nicht an das Vorhergehende d. h. an J^1 an sondern sei weitere Fortsetzung von J^2 d. h. von 11, 1—13. In 14, 14—20 werde von den Tieren keinerlei Notiz genommen. Dagegen spiele wie in 11, 1—13 so auch in 14, 14—20 die Scene in Jerusalem (cf. 14, 15: ἐκ τοῦ ναοῦ und V. 20: ἔξωθεν τῆς πόλεως). In c. 11 sei nur ganz im allgemeinen von den Heiden als den Feinden die Rede, welche die hl. Stadt zertreten. Damit reime sich ebenfalls 14, 14—20. Endlich sei 11, 1—13 mit den beiden Zeugen als Vorläufern des Messias eine vortreffliche Einleitung zu dem Menschensohn-Messias in 14, 14. Dass der Menschensohn in V. 14 der Messias sei, müsse man annehmen, obschon er von einem Engel Befehle erhalte und ein anderer Engel mit demselben Auftrag zu ihm in Parallele trete. Wäre der Menschensohn nicht mehr als der simple Engel

in V. 17, dann liessen sich die königlichen Attribute nicht verstehen. Die Darstellung, nach welcher die Ernte von zwei verschiedenen Personen besorgt werde, von dem Menschensohne und dem Engel, unterliege übrigens gegründeten Bedenken, um so mehr als sich unser Bericht damit auch von dem Original Joel 3 entferne. Der christliche Redaktor habe das Messiasgericht erst am Ende der apokalyptischen Darstellung erwartet und darum den Menschensohn in 14, 14 für einen Engel gehalten, wodurch er veranlasst worden sei, in V. 15 ἄλλος hinzuzufügen. Auch V. 17 sei in jeder Beziehung verdächtig. In V. 15 sei vom ναός ohne Näherbestimmung die Rede, dagegen werde in V. 17 auf einmal vom Tempel im Himmel gesprochen. Das sei eine Umdeutung des nach der Zerstörung Jerusalems lebenden Redaktors, wie sie öfters zu konstatieren sei. Denke man sich vor 14, 14—20 den Abschnitt 11, 1—13, so könne man nicht an den himmlischen Tempel sondern nur an den in Jerusalem denken. Ferner beruhe V. 17 auf einer durchaus abzuweisenden Deutung von V. 15. Die Aufforderung πέμψον τὸ δρέπανον und deren Ausführung καὶ ἔβαλεν werden von dem Verfasser von V. 17 so aufgefasst, dass die Sichel vom Himmel auf die Erde geworfen werden solle, während der Sinn kein anderer sein könne als der, dass der auf der Wolke Thronende die Sichel an die Erde anlegen und selbst ernten solle (Mrc. 4, 29; Joel 3, 13). Bei jener falschen Auffassung habe natürlich die Aufforderung, die Weinernte zu halten, nicht an den Menschensohn ergehen können, da derselbe ja die Sichel weggeworfen gehabt habe. So erkläre sich die Einschaltung in V. 17, die dann selbstverständlich die Einfügung von ὁ ἄγγελος in V. 19 nach sich gezogen habe.

Schmidt sieht in den Versen 14, 6—20, aus denen er mit Vischer die Verse 12 und 13 als christlichen Zusatz ausscheidet, ein Orakel über den Untergang Roms, das sich folgendermassen disponiere. Nachdem ein erster Engel das Nahen der Stunde des Gerichts verkündigt

(V. V. 6. 7), ein zweiter und dritter aber Rom und seine gottverläugnenden Anbeter als die nächsten Objekte des Gerichts bezeichnet habe (V. V. 8—11), erscheine (V. 14) der messianische Richter selber auf weisser Wolke, um herbeizuführen, was angekündigt worden. Auf Engelssignal werfe er die Sichel zur Gerichtsernte auf die Erde nieder und ein ungeheures Blutbad, an dessen Herrichtung wiederum Engelshände mitwirken, tränke auf weite Strecken den Boden um das in Trümmern liegende Rom (17—20). Die beiden Teile des Gesichts (6—11. 14—20) verhielten sich danach wie des Gerichts Ankündigung und Erfüllung. Gegen diese innere Kohärenz verfange es wenig, dass die Numerierung der ἄλλοι ἄγγελοι beim dritten aufhöre und es dann nur heisse: noch ein anderer und zwei weitere Engel. Das sei ja wohl eine ganz gewöhnliche und beliebte Art loserer Aufzählung, und eine arithmetische Symbolik wie bei der hl. Siebenzahl sei hier überhaupt nicht angezeigt. Dieses Orakel sei in das Messiasbuch aufgenommen, von Bestandteilen desselben (c. 13 und c. c. 15. 16) umgeben. Aber diese Einheit der Komposition sei kaum eine originale. Das Stück 14, 6—20 füge sich nicht in den Zusammenhang des Messiasbuchs. Uebrigens könne 14, 20 als Ausführung von 8—11 beanstandet werden. Das Ende der Stadt selbst sei V. 20 sowenig ausgesprochen wie ausgeschlossen und die Opfer des grossen Blutbades seien nicht genau als die gleichen bezeichnet, von denen V. 9. 10 die Rede sei. Ueberwiegen diese und andere Bedenken, so hätte man von V. 14 ab ein zweites Fragment (nach 6—11) zu konstatieren, welches in den grossen Zusammenhang des Messiasbuches eingefügt sei. Denn im gleichen Buche könne die Erscheinung des Messias nicht zweimal und in so verschiedener Weise beschrieben sein wie 14, 14 und 19, 11. Sichere Entscheidung sei ausgeschlossen. Im zweiten Fall würden die Schwierigkeiten der Auslegung in's Unlösliche wachsen.

Nach Erbes gehören die Verse 14, 6. 7 zusammen

mit 14, 1—5 der Apokalypse vom Jahr 62 an, wo diese Verse auf das Stück 8, 1—11, 19 folgten. Der ἄλλος ἄγγελος am Mittelhimmel in 14, 6 beziehe sich auf den entsprechenden Engel in 8, 13. Unter diesen Umständen verstehe sich, dass im ursprünglichen Zusammenhang kein zweiter und dritter anderer Engel mehr gefolgt sei. Der Ueberarbeiter aber, dem im Unterschied vom Autor des Jahres 62 das Strafgericht über Babel-Rom die Hauptsache gewesen sei, habe nach der Ankündigung des ursprünglichen Engels, dass die Stunde des Gerichts gekommen sei, nicht umhin können, schon jetzt einen »zweiten andern Engel« folgen zu lassen mit dem 18, 2 wiederkehrenden, aus Jes. 29, 2 und Jer. 51, 7 entlehnten Ruf: »Gefallen, gefallen ist die grosse Babel« etc. Und im Anschluss daran habe er dann einem weitern Engel die Warnung aus dem Jahr 40 vor Anbetung des Tiers in den Mund zu legen für passend gefunden. Die Verse 14, 9ᵇ—12 nämlich gehören nach Erbes zusammen mit dem Abschnitt 12, 1—13, 18, den er aus dem Jahr 40 stammen lässt. Der lange Passus 14, 9—12, der sich für einen kurzen Engelruf wenig eigne und nicht merken lasse, wo der Engel aufhöre und der Autor anfange, beweise für sich selbst, dass er nicht ursprünglich dem Engel in den Mund gelegt gewesen sei. Wie es in 13, 9 ohne Zuhilfenahme eines Engels aus dem Herzen des Sehers heraus heisse: εἴ τις ἔχει οὖς — καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων, so lasse derselbe Autor ganz in derselben Weise auf die nähere Bezeichnung des Tiers 13, 18 aus seiner prophetischen Inspiration und Berechtigung heraus 14, 9ᵇ—12 folgen: εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον — καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. In 14, 10 seien übrigens die Worte καὶ ἐνώπιων τοῦ ἀρνίου Zusatz des Ueberarbeiters. Das Stück 14, 9—12 würde sachlich schön abschliessen mit dem bekannten V. 13. Aber nicht bloss kehre in der Apokalypse vom Jahr 62 eine solche Wendung 19, 9 wieder, sondern auch das Betonen der Werke und der Begriff vom Geist sei derselben eigentümlich. Der Spruch passe hier durchaus in

den ursprünglichen Zusammenhang (d. h. 14, 1—7. 13. 14—20). Denn jetzt sei ja der Augenblick gekommen, da die Frage von 6, 10 sich erfülle, d. h. da der Herr richte und räche (14, 14 ff.) und da zu dem Zweck in Uebereinstimmung mit Mt. 24, 30 der Menschensohn auf den Wolken des Himmels erscheine. Die Verse 14, 14—20 enthalten die in prophetischer Bildersprache (Joel 4, 13 bezw. 3, 18; Sach. 14, 1 ff.; Jes. 63, 1 ff.) gehaltene Schilderung der grossen Messiasschlacht, die ausserhalb der Stadt, nach Joel 4, 12 (3, 17) und Sach. 14, 4 im Thal Josaphat, geschlagen werde, und die bei dem grossen Blutbad die Vernichtung aller Feinde und vollständige Säuberung des ganzen Landes bedeute. Bei Henoch 100, 1 ff. und Orac. Sibyll. 3, 683 f. werde sie ähnlich ausgemalt. Wie 14, 1—7 so gehören auch die Verse 14, 13—20 zur christlichen Apokalypse vom Jahr 62.

c. Untersuchung.

Wir erinnern zunächst daran, dass wir die c. c. 12 und 13 als interpoliert erkannt und das letzte Stück der Urapokalypse in den Versen 11, 14—19 gefunden haben, die selbst ursprünglich an 9, 21 sich anschlossen. Fragt es sich nun, in welcher Beziehung die Verse 14, 1—5 zum Vorhergehenden stehen, so weist schon der Umstand, dass hier wieder vom Lamm und von den 144,000 die Rede ist, darauf dass wir es hier mit einem Bestandteil der Urapokalypse zu thun haben. Eine nähere Untersuchung kann es denn auch nur bestätigen, dass in 14, 1 ff. das Stück 11, 14—19 sich fortsetzt. Das Lamm hat bisher in der Urapokalypse seinen Platz im Himmel gehabt, aber nun da es die 7 Siegel des Buchs der Endschicksale geöffnet hat, und die 7. und letzte Trompete erklungen ist, und, wie der himmlische Lobgesang in 11, 17 f. ankündigt, die Endentscheidung erfolgen soll, hat sich der Tempel Gottes im Himmel aufgethan d. h. hat sich der Himmel geöffnet (11, 19) und nachdem zum Zeichen, dass Gott auch jetzt sich seines Bundes erinnert, die Bundeslade sich ge-

zeigt hat, erscheint das Lamm auf dem Berg Zion, um die 144,000 aus Israel um sich zu sammeln und hier während der letzten vernichtenden Gerichtsakte in sicherer Hut zu halten.

Im Zusammenhang mit 11, 14—19 bezw. mit der von uns rekonstruierten Urapokalypse ist die Erscheinung des Lamms auf dem Berg Zion nicht nur nicht sinnlos sondern vortrefflich motiviert, ja notwendig. Dieser Zusammenhang bestätigt sich auch von einer andern Beobachtung aus. Wir haben gesehen, dass den Ausführungen des Urapokalyptikers in c. c. 6—9 wesentlich Gedanken und Bilder aus Joels Weissagung vom Kommen des grossen und schrecklichen Tags des Herrn zu Grunde liegen. Hier in 14, 1—5 liegt nun ein weiterer Joelscher Gedanke vor, nämlich Joel 3, 5: »Und soll geschehen, wer des Herrn Namen anrufen wird, der soll errettet werden. Denn auf dem Berg Zion und zu Jerusalem wird eine Errettung sein, wie der Herr verheissen hat, auch bei den andern Uebrigen, die der Herr berufen wird«. Aus der Bezugnahme auf die Joelsche Stelle erklärt es sich auch, dass in 14, 1 vom Namen und nicht wie in 7, 2 und 9, 4 vom Siegel Gottes die Rede ist. Bei der Rolle, die das Lamm in der Apokalypse überhaupt, speziell in der Urapokalypse spielt und bei der christlichen bezw. christologischen Bedeutung, die es sonst überall hat, wird sich kein Verständiger einreden lassen, dass hier in 14, 1 eine Ausnahme vorliege und an einen untergeordneten prophetischen Führer der Herde Israels, speziell an Gamaliel gedacht sei. Sich darauf zu berufen, dass bei ein Paar recht unbedeutenden Textzeugen der Artikel vor ἀρνίον fehle, ist doch ein gar zu dürftiger Notbehelf. Die erdrückende Mehrheit der besten Zeugen hat den Artikel.

Auch dass in den Versen 14, 1—5 die 144,000 Versiegelten wieder erscheinen, weist, wie bereits bemerkt, auf Zusammenhang mit der Urapokalypse. Das Fehlen des Artikels ändert daran gar nichts. Schon die Zahl 144,000

an und für sich erfordert ebenso wie das Siegel, das diese 144,000 tragen, eine Erklärung und da sie in 14, 1—5 selbst und auch nachher nicht gegeben wird, so muss sie vorher gegeben sein. Der Abschnitt 7, 1—8 ist also die notwendige Voraussetzung für die Verse 14, 1—5. Und umgekehrt fordern jene Verse diese. Denn wenn nicht schon in der ursprünglichen Apokalypse ausser in 7, 1—8 auch noch später beim Eintritt der eigentlichen Endentscheidung von den 144,000 die Rede war, dann hätte die Auswahl und die Versiegelung der 144,000 in 7, 1—8 keinen Sinn und keine Bedeutung. Und wenn in der ursprünglichen Apokalypse nach c. 7 nicht mehr von den 144,000 Versiegelten gesprochen worden wäre, dann hätte auch der Ueberarbeiter keinen Anlass gehabt, sich noch einmal mit ihnen zu beschäftigen. Es ist ebenso verkehrt von 14, 1—5 gegen die Ursprünglichkeit der Versiegelungsscene in c. 7 als von dieser aus gegen die Ursprünglichkeit der Verse 14, 1—5 in ihrem ganzen Umfang argumentieren zu wollen.

Allerdings bestehen, — und darauf haben wir zuerst gewiesen — Differenzen zwischen den Versen 7, 1—8 und 14, 1—5. Hier und dort ist von den 144,000 in ganz verschiedenem Sinne die Rede. Dort sind es, da ja die Verse 7, 9—17 einen späteren Zusatz bilden, alle Auserwählten von der Erde, hier sind es nur die Erstlinge derer, die von der Erde erkauft sind. Dort sind es die Knechte Gottes überhaupt, hier sind es diejenigen unter den Gläubigen, die sich durch besondere, asketische Heiligkeit (doppelte Sittlichkeit!) hervorthun, dort tragen sie nur den Namen Gottes auf der Stirn, hier den Namen des Lamms und seines Vaters, wie sie denn auch hier nicht als für Gott durch das Lamm (5, 9) sondern als für Gott und das Lamm erkauft erscheinen.

Diese Differenzen weisen indessen auf nichts anderes als auf die Eingriffe eines späteren Ueberarbeiters. Wie dieser 7, 1—8 durch 7, 9—17 hat rektifizieren wollen (cf. auch die Aenderung in 5, 9) so hat er sich auch an

den Versen 14, 1—5 durch Zusätze bezeugt. Wie der Ueberarbeiter durch Hinzufügung von 7, 9—17 zu 7, 1—8 die 144,000 Versiegelten aus den 12 Stämmen Israel, von denen hier die Rede ist, nur als einen kleinen Bruchteil der Auserwählten darstellen will, so will er durch die Verse 14, 4. 5 die 144,000 Versiegelten, von denen in 14, 1—3 gesprochen wird, nur zum Erstling der Erwählten, zur Elite derselben machen, die um ihrer besonderen asketischen Heiligkeit und ihres besonderen Glaubensgehorsams ausgezeichnet ist und den Vorrang hat. Wie sich die Verse 7, 9—17 als nachträgliche Zuthat haben nachweisen lassen, so lässt sich dasselbe auch von den Versen 14, 4. 5 zeigen. Am Schluss von 14, 3 werden die 144,000 als die Gesamtheit der von der Erde Erkauften und zwar als die von 5, 9 und 7, 1—8 her bekannten Erkauften vorgestellt. Demgegenüber erweist sich die erneute Ausführung über das Erkauftsein der 144,000 in den Versen 4 und 5, schon weil es eine Wiederholung ist, besonders aber wegen des neuen, beschränkenden Gesichtspunkts, der dabei zur Anwendung kommt, als nicht ursprünglich.

Nehmen wir nun ferner wahr, dass in den interpolierten Versen 14, 4. 5 ganz ebenso wie in den interpolierten Versen 7, 9—17 und in andern Zusätzen das Lamm unmittelbar Gott zur Seite gesetzt wird, und dass die 144,000 vorgestellt werden als für Gott und das Lamm erkauft, während die Auserwählten in 5, 9 für Gott durch das Lamm erkauft sind, so dürfen wir es wohl auf die Rechnung desselben Ueberarbeiters setzen, wenn in V. 1 gesagt wird, dass die 144,000 den Namen des Lamms und seines Vaters geschrieben tragen auf ihrer Stirn, während in 7, 2 und 9, 4 nur vom Siegel Gottes die Rede ist. Die Worte τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί werden darum als Zusatz angesehen werden müssen. Während sonst der Ueberarbeiter das Lamm hinter dem Namen Gottes einschiebt, hat er hier natürlich das τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί, teils weil unmittelbar vorher vom

Lamm die Rede ist, teils wegen des Ausdrucks τοῦ πατρὸς αὐτοῦ voranstellen müssen.

Wir entdecken also in den Versen 14, 1—5 die Hand eines Ueberarbeiters, der vom Standpunkt einer späteren Zeit aus, wie wir dies auch sonst schon wahrgenommen haben, den vorgefundenen Text seiner universalistischen Auffassung und seiner mehr entwickelten d. h. gesteigerten Christologie entsprechend ergänzt.

Eine andere Scheidung innerhalb der Verse 14, 1—5 lässt sich nicht durchführen. Eine Trennung von V. 1 vom Folgenden und eine Teilung innerhalb der Verse 4 und 5 lässt sich nicht begründen. Sinnlos ist es, das »Niemand ausser den 144,000« in V. 3 in Gegensatz zu bringen zu dem Lamm und den 144,000 in V. 1. Das Lamm, das vom Himmel kommt, braucht das Lied nicht erst zu lernen. In V. 2 und 3[a] handelt es sich wirklich um einen himmlischen Chor, was nicht auffallen kann, nachdem vorher in 11, 19 der Himmel sich geöffnet hat. Die 144,000 sind nicht die Sänger sondern diejenigen, die das vom Himmel her ertönende Lied allein von denen, die auf der Erde sind, lernen können. Alle Folgerungen, die auf entgegengesetzte Erwägungen sich gründen, sind daher hinfällig.

Wenden wir uns zu den Versen 14, 6—20, so weisen wir zunächst auf die enge Zusammengehörigkeit von V. 6 und 7 mit den Versen 14, 1—3. Die durch 11, 14—19 eingeleitete Endentscheidung beginnt in 14, 1—3 mit einem Gnadenakt, dem sich in den Versen 14, 6. 7 ein zweiter Gnadenakt zur Seite stellt. Wie in 14, 1—3 angesichts des hereinbrechenden Endgerichts zunächst das Lamm zur Sammlung und Beschützung der 144,000 Knechte Gottes aus Israel auf dem Berg Zion erscheint, so erinnert in 14, 6. 7 ein Engel die nichtisraelitische Völkerwelt, die nicht an dem speziellen Bund Gottes mit Israel Teil hat, und für die das Lamm zunächst nicht erschienen war und sich geopfert hatte, an das ewige d. h. vom Beginn der Schöpfung an für alle Völker bestimmte Evangelium oder an die

Offenbarung Gottes in der Schöpfung, aus der er erkannt werden kann. Wer aus der grossen Völkerwelt auf dieses Evangelium hört und dem so erkannten Gott den schuldigen Tribut der Furcht und des Preises bringt, der wird vom Gerichte noch verschont werden.

Dass in der That 14, 1—3 und 14, 6—7 zusammengehören, dafür haben wir einen untrüglichen Beweis in der Thatsache, dass, was freilich bisher noch niemand bemerkt hat, den Versen 14, 6. 7 ebenso wie den Versen 14, 1—3 die bereits obenangeführte Joelstelle 3, 5 zu Grunde liegt. Wir müssen darum noch einmal auf diese Stelle zurückkommen. Da wird eine doppelte Errettung oder werden zwei Klassen von Erretteten unterschieden: einmal diejenigen, die den Namen des Herrn anrufen und für die eine Errettung besteht auf Zion und in Jerusalem und sodann die Uebrigen, die der Herr berufen wird, für die es auch eine Errettung geben soll. So scheint wenigstens unser Apokalyptiker die Sache aufgefasst zu haben. Jener ersten Klasse entsprechen die 144,000 Erretteten mit dem Namen Gottes auf der Stirn, die sich auf dem Berg Zion um das Lamm sammeln 14, 1—3, jene zweite Klasse finden wir wieder in denjenigen, die der andere Engel 14, 6. 7 auf Grund des ewigen Evangeliums beruft.

Die Errettung der 144,000 aus den 12 Stämmen geschieht auf Grund des Bundes Gottes mit Israel, speziell wegen des Festhaltens dieser Knechte Gottes, dieser Auserwählten an jenem Bunde, wegen ihres Glaubens an den Messias, der jenem Bunde gemäss unter Israel erschienen ist und sich geopfert hat. Für die Heiden dagegen ist der Messias zunächst nicht gekommen. Ihre Rettung kann nur auf anderem Grunde ruhen, nur auf Grund des Bundes Gottes mit der Menschheit überhaupt erfolgen.

Was die so stark hervorgehobene Schwierigkeit der Beziehung des ἄλλος ἄγγελος auf das Lamm in 14, 1 betrifft, so finde ich dieselbe keineswegs so gross, als vielfach angenommen wird. Man könnte schon geltend machen,

dass für den Verfasser von 14, 6 das Lamm in 14, 1 als eine vom Himmel kommende Erscheinung ebenfalls wenn auch in weiterem Sinn unter den Begriff ἄγγελος falle. Aber es legt sich noch eine andere, einfachere Lösung nahe. Man braucht in 14, 6 nur ἄλλος nicht auch ἄγγελος zu dem Lamm in 14, 1 in direkte Beziehung zu bringen, indem man ἄλλος substantivisch, ἄγγελος als prädikativen Zusatz auffasst: ein anderer, nämlich ein Engel. Ebenso hätte man dann in 14, 8. 9 zu übersetzen: und ein anderer, nämlich ein zweiter bezw. dritter Engel.

Auf diese beiden letzten göttlichen Rettungs- und Gnadenakte folgt mit innerer Notwendigkeit das Gericht. Dementsprechend finden wir in 14, 8 zunächst das Gericht über Babel d. h. die Stadt Rom, das ein Engel nicht als ein erst zu vollziehendes in Aussicht stellt sondern als ein vollzogenes verkündigt (cf. ἔπεσεν, ἔπεσεν). Eine nähere Beschreibung dieser Gerichtsscene finden wir später in c. c. 17 und 18, speziell in c. 18. Ist es nun deutlich, dass 14, 8 und c. 18 nicht zugleich ursprünglich sein können, so kommt an V. 14, 8 aller Wahrscheinlichkeit nach die Originalität dazu, während c. 18 sich als die spätere nähere Ausführung des in 14, 8 an die Hand gegebenen Themas darstellt. Sodann finden wir in den Versen 14, 14—20 in richtiger Folge das Gericht über die Welt überhaupt (ausserhalb der Stadt 14, 20), das durch die Erscheinung des Menschensohns auf der Wolke inauguriert und unter dem doppelten Bild einer Getreide-Ernte und Weinlese dargestellt wird. Die Zugehörigkeit der Verse 14, 14—20 zur Urapokalypse tritt dadurch noch besonders deutlich zu Tage, dass hier wiederum wie in c. c. 6—9 und 14, 1—3. 6. 7 Joëls Weissagung (4, 13) die Grundlage bildet. Spittas Streichungen in 14, 14—20 sind willkürlich.

Zu dem Lamm auf dem Berg Zion in 14, 1 steht der Menschensohn auf der Wolke in 14, 14 nicht im Widerspruch. Denn dieser Menschensohn ist nicht der Messias sondern ein Engel, dem die Menschensohns-Erscheinung

beigelegt ist, weil eben einmal zur Eröffnung des Gerichts das Zeichen des Menschensohns gehört. Dieser Menschensohn empfängt ja nicht bloss von einem Engel Befehle, sondern es wird ihm auch ein Engel mit derselben Vollmacht in V. 17 zur Seite gesetzt.

Aus dem offenbaren Zusammenhang von 14, 1—3. 6. 7. 8. 14—20 fallen die Verse 14, 9—13 ganz von selbst heraus. Nachdem das Lamm die Seinen auf dem Berg Zion um sich gesammelt, nachdem weiter ein Engel die nichtchristliche Menschheit zur Bekehrung aufgefordert und nachdem dann das Gericht selbst mit dem Fall Roms begonnen hat, kann nur noch der letzte Gerichtsakt folgen, während die Warnung vor der Anbetung des Tiers jetzt völlig unpassend d. h. zu spät kommt.

Wenn man mit Rücksicht auf die drei ἄλλοι ἄγγελοι in 14, 6. 8. 9 sich auf die formelle Einheit von 14, 6—13 beruft, so bedeutet dies nichts. Es ist ganz natürlich, dass derjenige, der hinter 14, 8 noch eine Warnung einfügte, seine Zuthat nach dem Vorbild von 14, 6 und 14, 8 mit der Erscheinung eines dritten andern Engels einleitete. Dass er den Zusatz hinter 14, 8 machte, weist darauf, dass er 14, 8 wohl im Blick auf c. 18 nur als vorläufige warnende Ankündigung auffasste. Das Unzutreffende dieser Auffassung geht nicht nur aus dem bereits oben Bemerkten hervor, sondern auch daraus, dass auf 14, 8 so rasch das abschliessende Gericht 14, 14—20 folgt.

Der Interpolator der Verse 14, 9—13 bezw. ihrer Grundlage ist augenscheinlich der Verfasser von c. 13. Wie in diesem Kapitel handelt es sich auch in den Versen 14, 9—13 um die Anbetung des Tiers und seines Bilds und die Annahme seines Stempels auf Hand oder Stirn, bezw. um die Warnung davor. Und diese Zusammengehörigkeit der Verse 14, 9—13 mit c. 13 ist nur ein weiterer Beweis dafür, dass sie im Zusammenhang von c. 14 eine Interpolation bilden, denn wir haben gesehen, dass die Verse 14, 1—3. 6. 7. 8. 14—20 zur Urapokalypse gehören und die regel-

rechte Fortsetzung sind zu dem Stück 11, 14—19. Freilich so wie er vor uns liegt, stammt der Abschnitt 14, 9—13 nicht unmittelbar von der Hand des Verfassers von c. 13. Er enthält einige Zusätze am Schluss von V. 10 und in V. 13. Vers 12 dagegen lässt sich nicht ebenfalls ausscheiden sondern ist der ursprüngliche Abschluss der Warnung in 14, 9 ff. Dass die die Gläubigen bezeichnende Formel in V. 12 anders lautet als in 6, 9 erklärt sich ja zur Genüge daraus, dass wir es hier und dort mit verschiedenen Verfassern zu thun haben, hier mit dem Autor von c. 13, dort mit dem Urapokalyptiker. Von der Formel des Urapokalyptikers ist der Verfasser von c. 13, der auch die Verse 12, 12—17 geschrieben hat, schon in 12, 17 abgewichen. Die Formel, die er da gebraucht hat, bringt er auch jetzt wieder zur Anwendung, nur dass er jetzt sich noch etwas freier gehen lässt und statt von der μαρτυρία Ἰησοῦ von der πίστις Ἰησοῦ redet, was in den Zusammenhang von 14, 12 besser passt. Dass 14, 12 christlich ist, kann nicht auffallen, nachdem wir c. 13, zu dem die Verse 14, 9—12 gehören, als christlich erwiesen haben. Die ursprüngliche Zugehörigkeit von V. 12 zu den Versen 14, 9—11 ergiebt sich aber evident daraus, dass dieser die Verse 14, 9—11 abschliessende Vers ganz den Versen 13, 10 und 13, 18 entspricht, mit denen der erste und zweite Teil von c. 13 abgeschlossen wird (cf. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων in 13, 10, ferner ὧδε ἡ σοφία ἐστίν in 13, 18 und ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ). Aus dem Unterschied von πίστις τῶν ἁγίων und πίστις Ἰησοῦ Kapital zu schlagen, ist abgeschmackt. Das einemal ist die πίστις nach ihrem Subjekt, das anderemal nach ihrem Objekt näher bestimmt. Beidemal ist es dieselbe πίστις.

Dass nach diesem deutlichen Abschluss, den die Verse 14, 9 ff. in V. 12 gefunden haben, unter einem völlig neuen Ansatz und mit völlig neuer Einkleidung (»und ich hörte eine Stimme vom Himmel«) in 14, 13 zu dem Vorhergehenden

ein Zusatz gemacht wird, der die Mahnung in 14, 9—12 fortsetzen soll, aber die konkrete Beziehung jener Mahnung auf die Anbetung des Tiers etc. übersehend ganz allgemein von den Toten spricht, die im Herrn sterben, scheint uns ein hinlänglicher Beweis dafür zu sein, dass V. 13 von anderer Hand zu den Versen 14, 9—12 hinzugefügt wurde. Das paulinisch klingende ἐν κυρίῳ erinnert ebenso wie der hier hervortretende πνεῦμα-Begriff an den Abschnitt 1, 9—3, 22 (cf. ἐν Ἰησοῦ 1, 9 und den Schluss der einzelnen Sendschreiben). Ausserdem sind ohne Zweifel noch die Worte καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in V. 10 eine spätere Interpolation. Sie hinken hinter den Worten ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων recht auffällig nach und sind da nicht an ihrem Platz. Es handelt sich aber bei dieser Interpolation nicht darum, einen ursprünglich jüdischen Text zu christianisieren — denn der Text ist von Hause aus christlich — vielmehr gehen die Worte auf die Rechnung jenes Ueberarbeiters, der auf Grund einer gesteigerten Christologie das Lamm überall in den Vordergrund stellen und an allen entscheidenden Akten Teil haben lassen will.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, dass die Verse 14, 9—12 niemals ausserhalb des Zusammenhangs von c. 14 bestanden haben können. Sie sind von Hause aus ein Zusatz zu dem ihrem Verfasser bereits vorliegenden Zusammenhang von c. 14. Darauf weist nicht bloss die Einleitung der Verse durch den andern dritten Engel, sondern auch der Umstand, dass die Verse als Warnung und Drohung sich den vorhergehenden Versen zur Seite stellen.

Die Kapitel 15 und 16.

a. Der Inhalt.

Der Apokalyptiker schaut ein neues grosses und wunderbares Zeichen im Himmel, 7 Engel mit den sieben letzten Plagen des Zornes Gottes. Eingeleitet wird das Gesicht mit dem Siegesgesang der himmlischen Ueberwinder. Die

bei dem Tier, seinem Bild und der Zahl seines Namens gesiegt haben, sieht nämlich der Apokalyptiker stehen auf dem gläsernen Meer, das mit Feuer gemischt ist, mit Zithern Gottes singend und spielend das Lied Mosis und das Lied des Lamms. Darnach öffnet sich der Tempel des Zeltes des Zeugnisses im Himmel und in glänzendem Linnen mit goldenen Brustgürteln treten heraus 7 Engel, die von einem der 4 Tiere 7 Schalen erhalten voll des Zornes des ewigen Gottes. Der Rauch der göttlichen Majestät erfüllt den Tempel, so dass ihn niemand betreten kann bis zur Vollendung der 7 Plagen. Eine laute Stimme aus dem Tempel befiehlt den Engeln ihre Schalen auszugiessen über die Erde. Die erste Plage bringt böse Geschwüre über die Tieranbeter, die zweite verwandelt das Wasser des Meers in Blut wie von einem Toten und vernichtet alles Leben darin. Die dritte Plage verwandelt ebenso die Flüsse und Wasserquellen in Blut. Der Engel der Wasser preist den gerechten und heiligen Gott, der so das Blut der Heiligen und Propheten rächt und der Engel des Altars stimmt in diesen Lobpreis ein. Der vierte Engel giesst seine Schale in die Sonne, so dass diese mit grosser Glut die Menschen versengt, die freilich dadurch sich nicht bekehren sondern nur zu neuen Lästerungen treiben lassen. Die fünfte Plage trifft den Thron des Tiers, bringt Finsternis über sein Reich und über dessen immer noch unbussfertige, lästernde Bewohner. Die Ausgiessung der sechsten Schale hat die Austrocknung des Euphrat zur Folge, so dass der Weg der Könige des Ostens bereitet wird. Unreine Geister gleich Fröschen, Geister von Dämonen, die Zeichen thun, entsteigen darauf dem Mund des Drachen, des Tiers und des Lügenpropheten und gehen aus, um die Könige der ganzen Erde zu versammeln zum Krieg des grossen Tages des allherrschenden Gottes, und sie werden zusammengebracht an den Ort, der hebräisch Harmagedon genannt wird. Während dieses letzteren Gesichts wird mitten in die Mahnung vernommen:

»Siehe ich komme wie ein Dieb in der Nacht, selig wer wacht« etc.

Der siebente Engel giesst seine Schale in die Luft, worauf aus dem Tempel vom Thron her der laute Ruf ertönt: »Es ist geschehen«. Es folgen Blitze, Schall, Donner und ein unerhörtes Erdbeben, so dass die grosse Stadt in drei Teile zerrissen wird und die Städte der Völker fallen. Das ist der Augenblick, in welchem vor Gott der grossen Babel und all ihrer Sünden gedacht und beschlossen wird, den Zorn Gottes an ihr zum Vollzug zu bringen, wozu das Geschehene eben die Einleitung ist. Inseln und Berge verschwinden, Hagel fällt gleich Pfundstücken auf die Menschen, die in Gotteslästerungen ihrem Grimme Ausdruck geben.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Ueber die Stellung der beiden Kapitel 15 und 16 innerhalb der Apokalypse habe ich stets gleimässig geurteilt, dass sie nicht der Grundlage unserer Schrift angehören, sondern im Zusammenhang mit c. 13 in die letztere hereingekommen seien. Vers 16, 15 habe ich dabei aus dem Zusammenhang der beiden Kapitel ausgenommen und für eine Interpolation erklärt, was ich später auch bezüglich der Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3 anerkannt habe. An dem christlichen Charakter der beiden Kapitel habe ich nie gezweifelt.

Weizsäcker hält an dem letzteren ebenfalls fest, vertritt aber mir gegenüber die Meinung, dass die Kapitel 15 und 16 zum Grundplan des Buches gehören. Zu den 7 Siegeln und den 7 Trompeten scheinen sich ihm ganz von selbst die 7 Schalen zu gesellen und die Zusammengehörigkeit der dreimal 7 Zeichen und Auftritte wird ihm verbürgt durch das dreifache Schema der synoptischen Zukunftsreden.

Nach Vischer gehören die beiden Kapitel zur jüdischen Grundschrift der Apokalypse. Interpoliert seien

die bereits genannten Worte in 15, 3 ferner der Vers 16, 15 sowie das Ἑβραϊστί in 16, 16. Das sei ein Zusatz des Uebersetzers, der zeige, dass die Leser, für welche das Buch in der vorliegenden Gestalt bestimmt gewesen sei, die Schrift in ihrer ersten d. h. hebräischen Form nicht verstanden haben würden. X will nicht bloss Ἑβραϊστί sondern auch die vorhergehenden Worte τὸν τόπον τὸν καλούμενον streichen: »Im Original, sagt er, wo אלהי צבאות unmittelbar vorhergieng, stand וִיכנסם אל הר מְגָדוֹ (und er wird sie auf seinem kostbaren Berge zusammenbringen), was der Uebersetzer nach der Aussprache וַיְכנסם אל הר מְגִדוֹ auffasste. Diese Auffassung ist unmöglich, da Mageddon in einer Ebene lag«.

P f l e i d e r e r denkt wie V i s c h e r und ähnlich S c h m i d t, der die c. c. 15 und 16 als das dritte Bild des Messiasbuches auffasst, enthaltend die Messiaswehen, welche die Erscheinung des Messias ankündigen.

S a b a t i e r rechnet die Kapitel 15 und 16 zur christlichen Grundschrift und beurteilt nur die Verse 16, 13—16 als jüdisches, vom christlichen Apokalyptiker aufgenommenes Stück, während S c h ö n dasselbe vom christlichen Apokalyptiker selbst mit Rücksicht auf c. 13 nachträglich hinzugefügt sein lässt.

Komplizierter sind die Ansichten von W e y l a n d, S p i t t a, E r b e s.

W e y l a n d macht geltend, dass das Gesicht von dem gläsernen Meer und dem Lied der Ueberwinder in den V. V. 15, 2—4 den Zusammenhang zwischen 15, 1 und 15, 5 unterbreche. Dieses Stück gehöre seinem Inhalt nach zusammen mit den Versen 14, 6—11, auf die es in Quelle ב ursprünglich gefolgt sei. Eine Interpolation des Redaktors sei übrigens darin das καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3. Der Vers 15, 5 weise nun wohl auf Zusammenhang mit 11, 19, aber dass in 15, 5 der Tempel im Himmel erst geöffnet werde, während er in 11, 19 schon geöffnet worden sei, und

dass in 15, 5 statt ναὸς τοῦ θεοῦ (11, 19) der Ausdruck ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου gebraucht werde, beweise, dass der Redaktor jetzt seine Quelle frei wiedergebe oder lieber, dass er jetzt selbst das Wort nehme. Um Quelle ב zu ihrem Recht kommen zu lassen, fingiere er die sieben Engel mit den 7 Schalen und so sei die vielbewunderte Trilogie (7 Siegel, 7 Posaunen, 7 Schalen) zu Stande gekommen. Weyland sieht mit mir in dem Gesicht von den 7 Schalen eine Nachahmung des Gesichts von den 7 Trompeten und gibt mir auch Recht, wenn ich die Wiederholung daraus erkläre, dass nach Einfügung der c. c. 12 und 13 die 7 Trompeten vom Endgericht abgeschnitten waren und nun von c. c. 12. 13 aus auf andere Weise der Uebergang zum Endgericht gemacht werden musste. Ein zweiter Grund für die Einfügung des Schalengesichts sei der gewesen, dass der Redaktor in den c. c. 14—16 seine zweite Quelle mit der ersten zu einem Ganzen habe zusammenarbeiten wollen. Daraus erkläre es sich, dass man in c. 16 wie in c. 14 eine Kompilation von allerlei Vorstellungen finde. Sehr deutlich zeige sich bei c. 16, dass der Redaktor nicht bloss Zusätze zu seinen Quellen gemacht, sondern dieselben auch beschnitten habe. Sätze, welche ursprünglich in c. c. 8 und 9 gestanden haben müssen, habe der Redaktor der Abkürzung halber da weggelassen, aber in c. 16 noch verwertet. Wir haben diese Meinung Weylands schon oben bei den c. c. 8 und 9 näher mitgeteilt und besprochen. Gehen so die Verse 15, 6—8; 16, 1—17ª nach Weyland auf den Redaktor zurück, so stammen wenigstens der Grundlage nach die Verse 15, 5 und 16, 17ᵇ—20 aus der Quelle א. Des Näheren ist Weylands Ansicht bezüglich der Verse 16, 17ᵇ—21 diese. Bei einer Vergleichung mit 11, 14—19 sei deutlich, dass ursprünglich, auf die Worte in 11, 19: καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ gefolgt sein müsse 16, 17ᵇ ff.: καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· γέγονεν, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαί κ. τ. λ. In 16, 18

sei die χάλαζα μεγάλη (cf. 11, 19) übergangen, aber in 16, 21 hole dies der Redaktor noch nach. Dieser Vers 16, 21 klinge matt und nüchtern, nachdem bereits das ganze Drama abgelaufen sei. Dies zeige deutlich, ebenso wie das griechische ὡς ταλαντιαία, dass der Vers vom Redaktor stamme.

S p i t t a urteilt, dass man in 15, 1 wie sich aus einer Vergleichung mit 15, 5 ergebe, eine Ueberschrift des Redaktors zu den c. c. 15 und 16 habe. Der Abschnitt 15, 2—4 passe nicht als Einleitung zu den neuen Gerichtsscenen, mache vielmehr den Eindruck, der Abschluss eines andern Stücks zu sein. Wenn man erwäge, welche Gerichte Gottes in dem Lied Mosis V. 3. 4 besungen werden, könne man nur auf den Abschnitt 14, 14—20 hinweisen. Von c. 12 an sei überhaupt von Gerichten auf Erden keine Rede gewesen. Dem Satan, den beiden Tieren und ihren Anhängern sei wohl mit dem Gericht gedroht, aber dasselbe habe noch nicht stattgefunden. Auch von einer Besiegung des Tiers oder von einer Weigerung der Frommen, dem Tier zu gehorchen, sei im Vorhergehenden absolut nicht die Rede. Einen geistigen Sieg der Frommen, worauf 12, 11 hinweise, wozu 13, 9. 10; 14, 12 ermuntern, scheine 14, 13 vorauszusetzen. Aber alle diese Stellen hätten sich als vom Redaktor stammend erwiesen, der das in c. c. 12—14 Berichtete auf Nero und seine Christenverfolgung bezogen habe. Ziehe man dies in Betracht, so könne die in 15, 2 ungeschickt an καὶ τοὺς νικῶντας angeheftete Näherbestimmung: ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ nur auf Rechnung des Redaktors kommen.

Aber wie könne sich der Triumphgesang an das Gericht 14, 14—20 anschliessen? Die νικῶντες V. 2 können, meint S p i t t a, nur diejenigen sein, welche vom Messias geführt das riesige Blutbad vor den Thoren Jerusalems anrichten. Dass die Sieger das Lied Mosis singen, erinnere an Ex. 15, 1. Dann werde also wohl das Meer Gegenbild

des roten Meers sein. Von einem wirklichen roten Meer berichte 14, 20, wo von dem Blutstrom vor der Stadt gesagt werde, er sei bis an die Zäume der Pferde gegangen und habe sich 1600 Stadien weit erstreckt, was ungefähr der Länge des Meerbusens von Sues entspreche. Der Redaktor sei es, der wie sonst die irdischen Lokalitäten, welche für ihn, den lange nach Jerusalems Zerstörung lebenden Heidenchristen, alle Bedeutung verloren gehabt hätten, in den Himmel versetzt habe. So kombiniere er das rote Meer mit dem Krystallmeer 4, 6, die Sieger mit den Zither spielenden Aeltesten 5, 8 und das Lied Mosis mit dem Lied, das jene 5, 9 zu Ehren des Lamms singen.

Aehnliche Kombinierungsversuche des Redaktors lassen sich nach Spitta an dem die Schalenvisionen einleitenden Abschnitt 15, 5—8 wahrnehmen. Der Tempel, von dem hier gesprochen werde, sei, wie sich aus V. 8 mit aller Deutlichkeit ergebe, der Tempel in Jerusalem. Der Redaktor habe daraus einen himmlischen Tempel gemacht. Auf des Redaktors Rechnung gehen in V. 5 die Worte: καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου, die entbehrlich und wegen des Parallelismus mit 11, 19 verdächtig seien. In V. 7 habe der Redaktor erklären wollen, woher die Engel die Schalen erhalten. Zu dem Ende greife der Redaktor zu den Personen, die ihm aus der himmlischen Scene in der Urapokalypse bekannt seien, und da er 5, 8 so verstanden habe, dass nicht bloss die Aeltesten sondern auch die 4 Lebewesen goldene Schalen hätten, so lasse er eines dieser Geschöpfe den Engeln die 7 Schalen überreichen. Dass hiedurch die Einheit der Situation auf das grellste unterbrochen werde, leuchte ein. Hier, wo nach V. 8 von einer nur zeitweiligen Gegenwart der δόξα Gottes die Rede sei, trete auf einmal eines jener Wesen auf, welche um den himmlischen Sitz des beständig auf ihm thronenden Gottes stehen.

Zweifelhaft könne man sein, ob in V. 6 der Artikel

οἱ vor den ἑπτὰ ἄγγελοι nicht Zusatz sei, und ob nicht statt πληγὰς ursprünglich φιάλας gestanden habe.

In c. 16 betrachtet Spitta in erster Linie die Worte τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ als interpoliert (V. 2), sodann stimmt er mir bezüglich der Interpolation von V. 15 zu. Der Redaktor habe hier ein Wort Christi eingefügt nach Motiven der ihm vorliegenden christlichen Urapokalypse. Der Einschub dieses Hinweises auf das Kommen des Messias erkläre sich jedoch nur, wenn in dem dem Redaktor vorliegenden Texte gerade hier ein besonderer Anlass gegeben gewesen sei, an das nahe Kommen des Herrn zu denken. Das könne man verstehen, wenn man 16, 13—16 als Einschub aus J^1 in die 6. Schalenvision begreife. Die Verse 16, 13. 14. 16 bezeichnen deutlich den Fortschritt der in c. 14 abgebrochenen Darstellung von J^1. Die drei Feinde Israels (der Drache und die beiden Tiere in c. 12 und 13) hätten die Heidenwelt unterworfen, alles bete das Bild des Tiers an, nur nicht die 144,000 aus der Herde Israels. Jetzt erwarte man, dass der Vernichtungskrieg beginne und damit das messianische Gericht über die Feinde des Volkes Gottes, wie darauf 14, 6 ff. bereits hingewiesen sei. Rufen nun die drei vom Drachen und den beiden Tieren ausgehenden Dämonen die ganze Welt zusammen zum Kampf des grossen Tages des allherrschenden Gottes, so sehe man, dass damit die Beschreibung von J^1 bis dicht vor den Eintritt des messianischen Gerichts geführt sei. So erkläre sich, wie der Redaktor dazu gekommen sei, gerade in 16, 15 jenen warnenden Ruf einzufügen. Auch warum er jenes Stück aus J^1 an die 6. Schalenvision geheftet habe, sei deutlich. Die dort V. 12 berichtete Vorbereitung für den Kriegszug der Könige aus dem Osten habe um so mehr auf das Vers 13 ff. berichtete Ereignis sich zu beziehen geschienen, als der Redaktor ja in dem θηρίον den von den Parthern wieder erwarteten Nero redivivus gesehen habe. Dass beides in der That nicht zu-

sammengehöre, folge nicht bloss daraus, dass jene 3 Feinde Gottes in J^2 überhaupt keinen Platz haben, sondern dass V. 12 von den Königen »vom Aufgang der Sonne« rede, während in V. 14 die Könige »der ganzen Welt« in Frage kommen.

Wo finde sich nun die Fortsetzung von V. 16? Betrachte man die Verse 17—21 so falle auf, dass während es sich bei den ersten 6 Plagen nur um ein Ereignis handle, hier bei der 7. von einem ganzen Haufen berichtet werde: Blitze, Stimmen, Donner, Erdbeben und endlich riesiges Hagelwetter. Dabei verdiene noch besondere Beachtung, dass in der Schlussbemerkung V. 21 nur von der Plage des Hagels nicht auch von den andern die Rede sei, und dass gerade diese Plage dem Umstand entspreche, dass die 7. Schale in die Luft gegossen worden sei. So müsse man wohl die Verse 17^a und 21 als die 7. Schalenvision auffassen, die Verse 17^b—20 dagegen seien allem nach die Fortsetzung von 16, 16, also ebenfalls ein Einschub aus J^1 in J^2. Dabei sei aber das ἐκ τοῦ ναοῦ in 17^b offenbar ein J^1 und J^2 kombinierender Zusatz des Redaktors und ein solcher finde sich auch in 19^b: καὶ Βαβυλών — τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. Denn der ursprüngliche Verfasser habe, nachdem er bereits der Heidenstädte gedacht, nicht gleich darauf wieder von Babel reden können. Der Redaktor habe den Zusatz gemacht als Einleitung zu dem Gericht über Babel in c. c. 17. 18. Gehören nun die Verse 17^b—20 (abgesehen von den Zusätzen des Redaktors) unmittelbar zusammen mit 16, 13. 14. 16 zu J^1, so begreife sich sehr gut auch das γέγονεν in V. 17. Alles was seit dem Ertönen der 7. Posaune in J^1 berichtet sei, trage den Charakter der Vorbereitung auf das messianische Gericht, einerseits die himmlische Geburt des Messias, andererseits die Vorbereitungen der 3 Feinde des Volkes Gottes auf die Endschlacht. Mit Beziehung darauf bedürfe das γέγονεν keiner mühsamen Deutung. Nachdem das inhaltschwere Wort gefallen sei, treten die Gewittererscheinungen

auf, mit denen in J[1] das Eintreten der Plagen wie die Geburt des Messias eingeleitet sei, und dann jenes furchtbare Erdbeben, das auch sonst (beim Urapokalyptiker 6, 14 ff. und in J[2] 11, 13 vgl. mit 14, 14) dem messianischen Gericht unmittelbar vorangehe. Es könne darauf nur 19, 11 ff. gefolgt sein.

Was sonst die Beschaffenheit des Textes anlange, so sei εἰς τὴν γῆν in V. 1 ein ziemlich gedankenloser Zusatz, der wohl durch die Nachbarschaft von V. 2 und dadurch bewirkt sei, dass der Redaktor sich die Engel im Himmel vorgestellt habe, während sie aus dem Tempel in Jerusalem hervorkommen. Auch in V. 5—7 sei der ursprüngliche Text nicht mehr erhalten. Doch weiss Spitta damit vorläufig keinen Rat. Endlich sei die fünfte Vision entstellt. Um darüber sicher zu urteilen, bedürfe es jedoch einer genaueren Vergleichung der Schalen- mit den Posaunenvisionen und mit dem Originale, den 7 ägyptischen Plagen. Die Schalen- und Posaunenvisionen laufen einander wesentlich parallel. Um so auffallender sei, dass bei der 5. Plage die Posaune, die sich hier gerade mit der 5. ägyptischen Plage decke, Heuschrecken ankündige, während die Schale Finsternis einleite. Aber auch der Text von 16, 10. 11 gebe zu Bedenken Anlass. Woher das ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου, da doch vom θηρίον in J[2] bisher gar keine Rede gewesen sei? Ferner werde die Schale sonst immer dorthin gegossen, wo die Plage entstehe oder wirke, hier gegen den Thron des Tiers, während doch die Unterthanen des Tiers unter der Finsternis leiden. Sodann sei zu beachten, dass das αὐτῶν in V. 10[b] völlig unvorbereitet komme. Ob auch wohl der vorhergehende Satz in Ordnung sei? Endlich sei es rein unerklärlich, wie infolge der Finsternis ein so unbändiger Schmerz entstehen könne, dass sich die Menschen die Zunge zerbeissen. Bei Vergleichung mit dem Parallelabschnitt der Posaunenvisionen d. h. mit 9, 1—11 lege sich zur Lösung der genannten Schwierigkeiten die Vermutung nahe, dass es sich auch

in der 5. Schalenvision ursprünglich wie dort um skorpionenartige Heuschrecken gehandelt habe. Auch werde in 16, 10 wie in 9, 11 vom ἄγγελος τῆς ἀβύσσου statt vom θηρίον ursprünglich die Rede gewesen sein. Auch sonst (11, 7 und 17, 8) sei der ἄγγελος τῆς ἀβύσσου (9, 11) mit dem vom Meer aufsteigenden Tier (13, 1) vom Redaktor kombiniert. Dieser habe also wohl die 5. Schalenplage umgearbeitet, und auf seine Rechnung gehe dann wohl auch der Satz: καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη. In dieser Veränderung werde ferner wohl der Grund liegen, dass es dem αὐτῶν an einem Begriff fehle, auf den es sich zurückbeziehen könne. Ob auch ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, das als Hinweis auf 16, 2 hier absolut unmotiviert stehen würde, eine Reminiscenz an die skorpionenartige Plage sei, müsse dahingestellt bleiben. Der ganze V. 11 scheine ziemlich unmotiviert zu sein, nachdem in V. 9 bereits ein Rückblick auf die 4 ersten Plagen stattgefunden habe. Die offenbare Umgestaltung der 5. Plage in J^2 sei höchst auffallend und werde nicht dadurch allein erklärt, dass der Redaktor hier die Vorstellung vom θηρίον aus J^1 hineingebracht habe. Man erhalte vielmehr den Eindruck, dass der Verfasser von J^2 einen ihm bekannten Bericht von den 7 Plagen verkürzt habe. Die rätselhaft kurzen Bemerkungen in 16, 10 und 12 verglichen mit den weitläufigen Ausführungen in der 5. und 6. Posaunenvision machen das wahrscheinlich, und es entstehe nun die Frage, ob J^2 von J^1 abhängig sei, oder ob beide auf eine dritte Schrift zurückgehen. Manches scheine für die erstere Annahme zu sprechen. Aber bei der 6. Plage, wo J^1, wie gezeigt, von Rosseherden am Euphrat spreche, J^2 dagegen von Königen des fernen Ostens, die über den ausgetrockneten Euphrat kommen sollen, könne man nicht mehr an Abhängigkeit von J^2 von J^1 denken. Da stellen sich die Posaunen- und Schalenvisionen als zwei verschiedene Versionen derselben Tradition dar. Das sehe man weiter an dem Verhältnis von J^1 und J^2 zur 4. ägyptischen Plage. Diese sei eine Doppel-

plage: zuerst Geschwüre, dann Hagel und Feuerregen. Davon machen J^1 und J^2 bei ihrer 1. und 7. Plage Gebrauch, aber in verschiedener Weise. J^2: Geschwüre, dann Hagel, J^1: Hagel und blutgemischter Feuerregen (8, 7) dann wieder grosser Hagel neben Blitz, Stimmen und Donner (11, 19). Hier zeige sich wieder die Unmöglichkeit J^2 einfach von J^1 abzuleiten. Aber das frappante Zusammenstimmen beider Schriften im Verhältnis zur 4. ägyptischen Plage fordere die Annahme einer von J^1 und J^2 unabhängigen Schrift, aus welcher jene zunächst ihr Plagenschema genommen haben. Auf dieses Resultat führe auch die Erwägung, dass J^2 einerseits offenbar einen verkürzten Bericht gebe, andererseits aber die Visionen von den 7 Plagen als ein gegen das folgende scharf abgegrenztes Stück biete, während J^1 gegen das Ende immer mehr die mit den 4 ersten Plagen eingehaltene Form verlasse. Ausserdem sei noch zu beachten, dass die Verknüpfung der 7 Plagen mit dem Tempel in J^1 viel weniger fest sei (cf. 8, 3—5) als in J^2 (cf. 15, 5—8).

Hören wir endlich noch E r b e s. In schreiendem Widerspruch mit der Messiasschlacht 14, 14—20 treten, sagt er, zunächst in c. c. 15 und 16 weitere 7 Engel auf, die »die 7 letzten Plagen« bringen, nachdem bereits die letzte Posaune verklungen und die grosse Ernte besorgt und das 15, 3 f. aufbewahrte Lied Mosis, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lamms angestimmt worden, welches dann freilich zu früh geraten scheine und erst später in c. 19 ausklingen könne. Darauf sei später zurückzukommen. Nach den 7 Siegeln und den 7 Posaunen hätte sich allerdings noch eine dritte Siebenzahl erwarten lassen. Doch seien dazu, wie gezeigt, die 7 Donner in c. 10 in Aussicht genommen gewesen. Diese würden auch am besten dazu gepasst haben, die Posaunen noch zu überbieten. Während die 7 Engel mit den 7 Posaunen in 8, 1 vor Gott stehen, wisse man nicht, von wannen die 7 Engel mit den 7 Zornesschalen seien, die doch eigent-

lich noch höher stehen müssten als die ersteren. Man habe es in c. c. 15 und 16 mit einer Nachahmung von c. c. 8 und 9 zu thun. Der Nachahmer sehe, zugleich in Nachahmung von 12, 1, zunächst in 15, 1 ein anderes Zeichen am Himmel, gross und wunderbar, 7 Engel mit den 7 letzten Plagen, dann lasse er den bereits erwähnten Lobgesang folgen und darauf erst sehe er 15, 5 den Tempel im Himmel sich öffnen und die 7 Engel — die er also vorher noch gar nicht habe sehen können — mit den 7 Plagen hervorgehen. Diese Seltsamkeit ergebe sich aus misslungener Nachahmung des Originals, wo der Autor schon 8, 2 den 7 Engeln die 7 Posaunen geben sehe, aber erst nach Darbringung der Gebete der Heiligen sie sich anschicken lasse, zu posaunen. Indem der Ueberarbeiter auf diese Art den Lobgesang 15, 3 f. von der Messiasschlacht 14, 14—20 durch Ankündigung der Engel mit den 7 letzten Plagen 15, 1 getrennt und hierbei sich deutlich an 12, 1, den Anfang des Stücks vom Jahr 40 angelehnt habe, habe er es jetzt natürlich nicht lassen können, die Sieger, welche 15, 2 den Lobgesang anstimmen, in Verbindung zu bringen mit dem nunmehr das Ganze beherrschenden Tier aus dem Jahr 40 und seinem Bild und der Zahl seines Namens. Wie aber bei dieser Beziehung eher ein Participium des Aorist zu erwarten wäre, und die Verbindung der Sieger mit ἐκ τοῦ θηρίου u. s. w. höchst seltsam sei, so habe der ursprüngliche Autor τοὺς νικῶντας hier allem Anschein nach in demselben absoluten und ganz allgemeinen Sinn gebraucht, wie man dieselbe Bezeichnung am Schluss eines jeden der 7 Briefe in c. c. 2 und 3 lese und 5, 15 von Christus selbst angewendet finde.

So sei also ursprünglich auf die grosse Ernte 14, 14—20 gleich 15, 2 gefolgt: »Und ich sah wie ein krystallenes Meer (vgl. 4, 6) mit Feuer gemischt, und die Sieger stehend auf dem krystallenen Meer haltend Zithern Gottes, und sie singen das Lied Mosis und das Lied des Lamms«, dessen Inhalt sich durchaus auf die Messiasschlacht und

die Aufforderung jenes Engels 14, 6 f. aus dem Jahr 62 zurückbeziehe. Wie passe es dazu, dass in der gegenwärtigen Gestalt nun erst die Strafgerichte folgen und nachher die Völker erst recht in den Kampf wider den Messias gerufen und nochmals 19, 11 ff. und zum drittenmal 20, 8 f. vernichtet werden?

Im Uebrigen bestehe der Inhalt der 7 Zornesschalen fast durchgängig aus einer Wiederholung und Ueberbietung der 7 Posaunen. Bezeichnend sei die mehrfache Wiederholung (16, 9. 11. 21) der 9, 10 aufgegriffenen Bemerkung: »Es lästerten die Menschen den Namen Gottes und bekehrten sich nicht von ihren Werken«.

Natürlicherweise habe der Nachahmer nun auch eine mehrmalige Beziehung auf das von ihm in den Zusammenhang aufgenommene Stück vom Jahre 40 mit dem Drachen, dem Tier und dem falschen Propheten 16, 1. 10. 13 eingeflochten, was sich freilich bei der 5. Zornesschale etwas misslich ausnehme. Wenn der Verfasser 16, 13 aus dem Mund jener Drei drei unreine Geister ausgehen lasse, um die Völker wieder den Messias in den Kampf zu rufen, so möge er damit einen Gegensatz zu der von ihm 14, 6 ff. eigens zusammengestellten dreifachen Engelsbotschaft beabsichtigen. Dabei sei es aber etwas seltsam, dass der Teufel selbst so ganz in eine Linie mit seinen beiden menschlichen Dienern gestellt werde, während er doch nach 13, 2 das Tier bevollmächtigt habe und also die 3 Frösche besser aus dessen Mund hervorgehen würden. Eine gedankenlose Nachahmung verrate auch der Umstand, dass nun zweimal die Heere vom Euphrat herkommen. Sei der ältere Autor erfüllt von den an die Parther sich knüpfenden Hoffnungen und Befürchtungen des Jahres 62, so habe den Nachahmer die Sage von Neros Flucht zu den Parthern und deren Gunst geleitet. Habe Johannes seine besondere Absicht gehabt bei der Erklärung, der Engel der Heuschrecken werde auf hebräisch Abaddon, auf griechisch Apollyon genannt, so habe nun auch der

Nachfolger ein hebräisches Wort schuldig zu sein geglaubt und verlege darum seine neue Messiasschlacht an einen Ort, der auf hebräisch Armagedon (= Gebirge Megiddo) heisse, indem er wahrscheinlich jenes durch das Lied der Debora (Richt. 4, 5) und den wunderbaren Sieg Baraks und auch andere Schlachten berühmte Megiddo kombiniert habe mit dem Gebirge Israels, wo nach Ez. 38, 8. 21; 39, 2. 4. 17 die Völker geschlagen und das Fleisch der Gefallenen so ausgeboten werde, wie Apok. 19, 17 geschehe. Steigere der ältere Autor so, dass er zu *ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί* (4, 5) nachher (8, 5) noch *σεισμὸς* setze und sodann (11, 19) noch *χάλαζα μεγάλη*, so treibe der Nachahmer diese Dinge bei der 7. Zornesschale ins Ungeheuerliche. Wenn er sodann 16, 19 f. »die grosse Stadt« infolge Erdbebens in drei Teile auseinandergehen und die Städte der Heiden fallen und der grossen Babel gedacht werden lasse vor Gott, ihr den Zornkelch zu reichen, so könne man jene Dreiteilung aus Ezech. 5, 2. 12 erklären, aber es bleibe unklar, ob er im Anschluss an 11, 8 Jerusalem meine, obgleich es sich bereits bekehrt habe, oder aber die nachher aufgeführte grosse Babel. Während Rom zur Zeit der 7 Posaunen bis zum Jahr 62 sich noch nicht an den Heiligen vergriffen gehabt, noch keinen Anlass zu besonderer Erwähnung und Bestrafung gegeben habe, habe es inzwischen durch die Greuel des Jahrs 64 und Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 alle jüdischen Schandthaten überbietend die Stelle Babels eingenommen und werde darum nachträglich ganz besonders ins Auge gefasst. Für die Verschiedenheit der Autoren sei es endlich noch bezeichnend, dass sowohl bei den letzten Siegeln wie auch Posaunen Nebengesichte eine Rolle spielen, die Zornesschalen dagegen nur kleine Ansätze dazu aufweisen (16, 12 ff. 17 ff). Kurzum die nach den 7 Posaunen mit dem dreifachen Weheruf überflüssigen 7 Zornesschalen erweisen sich in jeder Beziehung als Zuthat einer späteren Hand, des Ueberarbeiters vom Jahr 80, der seinem späteren

Standpunkt entsprechend sich veranlasst gesehen habe, die offenbare Verzögerung der Endkatastrophe also die nunmehr klaffende Lücke auszufüllen mit den 7 letzten Plagen.

c. Untersuchung.

Wir halten in erster Linie an der von uns zuerst aufgestellten These, dass die Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen eine Nachahmung der Vision von den 7 Engeln mit den 7 Posaunen ist und mit dieser ursprünglich nicht zusammengehört haben kann, fest. Weizsäckers Urteil, dass die 7 Siegel, die 7 Posaunen, die 7 Zornschalen eine ursprüngliche Trias bilden, beruht teils auf subjektiv ästhetischen teils auf von aussenher genommenen Gründen. Man sollte meinen, die Richtigkeit dieses Urteils hätte ihm doch zweifellos werden sollen, da er es selbst befremdend findet, dass 11, 19 und 15, 5 Wiederholungen so epochemachender Art (Oeffnung des Tempels Gottes im Himmel) vorkommen und bei der sechsten Posaune und bei der sechsten Schale gleichmässig verheerende Mächte vom Euphrat ausgehen. Das Gesicht von dem Buch mit den 7 Siegeln bildet allerdings, wie wir gesehen haben, mit dem Gesicht von den 7 Engeln mit den 7 Posaunen eine ursprüngliche Einheit. Sie bilden zusammen den Grundplan der Urapokalypse. Die Eröffnung des siebenten Siegels bringt das Gesicht von den 7 Engeln mit den 7 Posaunen. Und die siebente Posaune bringt, wie in 11, 14—19 ausdrücklich gesagt und auch noch in dem interpolierten Stück c. 10 (cf. V. 7) bezeugt wird, die Vollendung und zwar, wie wir sahen, in den Versen 14, 1—3. 6—8. 14—20. Wie man dazwischen die Kapitel 12 und 13 und weiter namentlich auch die Verse 14, 9—13 ausscheiden muss, so dahinter die c. c. 15 und 16. Auf 14, 1—3; 6—8; 14—20 kann ursprünglich nichts mehr gefolgt sein als der formelle Schluss. Materiell ist alles abgelaufen. Eine neue Reihe von Plagen wie die, welche

bereits die c. c. 8 und 9 enthielten, hat jetzt, selbst wenn sie, was nicht der Fall ist, jene wesentlich überbieten würden, keinen Sinn mehr. Wenn die c. c. 15 und 16 doch noch eine solche neue Plagenreihe enthalten, so kann man sie nur als späteren Zusatz verstehen und wird die Erklärung davon finden in den Beziehungen, in welchen die c. c. 15 und 16 zu c. 13 stehen. Der Drache, das Tier, sein Bild und sein Stempel sowie das zweite Tier, hier der Lügenprophet genannt, spielen auch in den c. c. 15 und 16 eine wesentliche Rolle (cf. 15, 2; 16, 2. 10. 13. 14). Man wird darum nicht fehl gehen, wenn man die c. c. 15 und 16 ebenfalls auf den Verfasser von 12, 12—17; c. 13; 14, 9—12 zurückführt. Dann ist aber auch deutlich, wie und warum die c. c. 15 und 16 in die Apokalypse hereingekommen sind. Im Anschluss an das bereits interpolierte und von ihm vorgefundene Stück 12, 1—10 hatte der Verfasser von 12, 12—17 und c. 13 in eben diesen Stücken seine eigene Gegenwart beschrieben. Das Gesicht von den 7 Engeln mit den 7 Posaunen in den c. c. 8. 9 fiel so in die Vergangenheit, weit vor die Darstellung der eigenen Zeit unseres Ueberarbeiters und konnte so nicht mehr dazu dienen, die einzelnen Etappen des Endes darzustellen. Dass aber auf die eigene Gegenwart ganz unvermittelt, ohne einleitende Zeichen, ohne das Vorhergehen der typischen Endplagen die eigentliche Endkatastrophe oder -Katastrophen folgen werden, konnte er nicht annehmen. Darum fügte er zur Ueberleitung zu diesen letzteren die neue Plagenreihe in den c. c. 15 und 16 ein, während er die Verse 14, 1—3. 6—8. 14—20 nicht als die eigentlichen Endereignisse, sondern, wie die von ihm herrührende Einschaltung in 14, 9—12 beweist (cf. darüber oben), nur als einleitende, vorbereitende, das nahe Ende ankündigende Erscheinungen auffasst.

Beim Entwurf des Gesichts von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen hat der Ueberarbeiter sich das Gesicht von den 7 Engeln mit den 7 Trompeten zum Muster ge-

nommen, ist aber gelegentlich auf das Urbild der ägyptischen Plagen selbst zurückgegangen. Aus dieser doppelten Rücksicht auf die c. c. 8 und 9 und den dabei jedem bibelkundigen Mann von selbst zur Vergleichung sich aufdrängenden Bericht im Exodus über die ägyptischen Plagen ist die ganze Komposition der Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen im wesentlichen zu erklären, ohne dass es irgendwie notwendig wäre zu einer unbekannten Quelle seine Zuflucht zu nehmen, aus der die c. c. 8 und 9 und die c. c. 15 und 16 zugleich abzuleiten wären. Sonst ist der Verfasser der letztgenannten Kapitel nur noch bestimmt durch das Bedürfnis, auf das bereits vorgefundene Gericht über Babel (c. 17 und 18) überzuleiten, was er bei der 7. Zornschale (cf. V. 19) gethan hat. Davon wird noch weiter unten die Rede sein. Und endlich ist es selbstverständlich, dass der Verfasser von c. c. 15 und 16 in seiner Beschreibung der 7 letzten Plagen an Anknüpfungen an und Beziehungen auf die von ihm in c. 13 beschriebene Situation es nicht hat fehlen lassen.

Man hat nun freilich gemeint, alle die Stellen, die eine Beziehung auf c. 13 verraten, als nicht ursprünglich aus dem Zusammenhang der c. c. 15 und 16 streichen zu können, aber das ist ein Ding der Unmöglichkeit. Nur an drei Stellen lässt sich unserer Ansicht nach die Hand eines späteren Ueberarbeiters nachweisen, nämlich in 15, 2; 15, 3 und 16, 15. Dass in 15, 2 das τοῦ ἀριθμοῦ nicht ursprünglich ist, dass an der Stelle davon vielmehr τοῦ χαράγματος wird gestanden haben, diese Vermutung haben wir schon oben begründet.

Was die Stelle 15, 3 betrifft, so hat Vischer mit Recht darauf gewiesen, dass hinter dem Lied Mosis ursprünglich nicht auch noch vom Lied des Lamms die Rede gewesen sein kann. Denn abgesehen von der auffallenden Stellung des Lamms hinter Moses folgt thatsächlich bloss das Lied Mosis. Unter dem Lied des Lamms kann auch kaum etwas anderes verstanden werden als das Lied 5, 9. 10,

bezw. 5, 11—14. Dann aber ist τοῦ ἀρνίου Gen. obj. während Μωϋσέως Gen. subj. ist, eine Verschiedenheit, die wiederum gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου mit den vorhergehenden spricht. Der Ueberarbeiter ist hier deutlich derselbe, der auch sonst, nicht um eine jüdische Vorlage zu christianisieren, sondern entsprechend seiner gesteigerten Vorstellung von der Bedeutung und Stellung des Lamms, dasselbe mit allen wichtigeren Erscheinungen und Vorkommnissen in Verbindung zu bringen sucht.

Sodann ist der ganze Vers 16, 15 eine Interpolation. Diese direkten Worte Christi, die unvermittelt ohne jede Einleitung eintreten, unterbrechen in störender Weise den objektiv schildernden Bericht des Apokalyptikers und reissen die eng zusammengehörigen Verse 16, 14 und 16, 16 auseinander. Der Interpolator, der, wie aus der direkten Einführung Christi zu schliessen, wohl identisch ist mit dem Verfasser der Sendschreiben, hält im Anschluss an 16, 14 die ernste Mahnung für angebracht, dass man an den grossen Tag des allherrschenden Gottes denke und sich auf ihn vorbereite, da er plötzlich eintreten werde.

Alles Uebrige gehört zum ursprünglichen Bestand der beiden c. c. 15 und 16. In erster Linie müssen wir gegen eine Zerteilung des Anfangs von c. 15 protestieren. Der Vers 15, 1 ist keine nachträglich hinzugefügte Ueberschrift, sondern hat von Anfang an an der Spitze des Kapitels gestanden. Es ist vor allem nicht einzusehen, warum der Verfasser von c. c. 15 und 16 nicht bereits in 15, 1, d. h. ehe er in 15, 5 ff. die Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen selbst näher beschreibt, sollte mitteilen können, dass er im Folgenden von dieser Vision handeln werde. In 15, 5 weist denn auch der bestimmte Artikel vor den ἄγγελοι ἑπτὰ mit aller Deutlichkeit darauf, dass schon vorher, d. h. eben in 15, 1 von diesen 7 Engeln die Rede gewesen sein muss. Endlich ist aber auch der Grund, warum der Verfasser bereits in 15, 1 von der Vision von

den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen spricht, ehe er sie in 15, 5 ff. des Näheren beschreibt, leicht zu erkennen. Es soll dadurch angezeigt werden, dass auch die in den Versen 15, 2—4 beschriebene Scene zu der Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen gehört, mit ihr ein Ganzes bildet. Die Verse 15, 2—4 sind in der That die Einleitung oder der Ausgangspunkt der Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen. Die Erscheinung der Märtyrer aus der jüngsten Verfolgung (c. 13) im Himmel vor Gott mit dem Lobpreis von Gottes Gerechtigkeit auf den Lippen bildet den Anlass, gibt das Zeichen zum Beginn der letzten Plagen über das die Gläubigen verfolgende Reich der Welt. Als ein zum Grundbestand der Kapitel 15 und 16 gehörendes Stück kennzeichnen sich die Verse 15, 2—4 auch noch dadurch, dass hier für den Begriff »heilig« in Anwendung auf Gott der Ausdruck ὅσιος gebraucht wird, was in der ganzen Apokalypse nur noch 16, 5 vorkommt. Ganz unmöglich ist die Behauptung, dass die Verse 15, 2—4 ursprünglich mit dem Abschnitt 14, 14—20 zusammengehört hätten. Denn erstens ist es ein Akt reiner Willkürlichkeit, um hinter τοὺς νικῶντας in 15, 2 die Worte ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ (τοῦ ἀριθμοῦ) τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ zu streichen, und zweitens lässt sich nicht verstehen, wie im Zusammenhang des Abschnitts 14, 14—20 von Siegern die Rede sein kann. Was in 14, 14—20 geschieht, ist nicht ein Streit, ein Kampf zweier Parteien, sondern ein Gerichtsakt, der vollzogen wird von dem Menschensohn auf der Wolke und dem Engel in V. 17, ein Gerichtsakt, von dem alle Schuldigen getroffen werden, während die Nichtgetroffenen von diesem Gericht einfach verschont bleiben, also nichts thun und zu thun haben, was die Anwendung des Begriffs »Sieger« auf sie rechtfertigen würde. Auf eine Widerlegung des Versuchs, die θάλασσα ὑαλίνη μεμιγμένη πυρί (15, 2) mit dem Blutstrom in 14, 20 in Verbindung zu bringen und darin eine Vergleich-

ung mit dem roten Meer zu sehen, dürfen wir wohl verzichten.

Auch in 16, 2 ist es durchaus unzulässig, die Worte τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ zu streichen. In erster Linie enthält der Text keine Schwierigkeiten, und zum andern wird die Ursprünglichkeit der genannten Worte garantiert durch den Parallelismus mit 9, 4.

Bei der fünften Plage (16, 10. 11) kann es nicht verwundern, dass durch Ausgiessung der Schale über den Thron des Tiers dessen Reich verfinstert wird. Der Thron ist hier eben als der Centralpunkt des Reichs aufgefasst, in dem dieses letztere selbst getroffen wird. Eher könnte es befremden, dass es nach Erwähnung der Verfinsterung des Reichs weiter heisst: »und sie zerbissen sich die Zungen vor Pein und lästerten den Gott des Himmels über ihre Pein und ihre Geschwüre und thaten nicht Busse von ihren Werken.« Dass die »sie« die Bewohner des vorhergenannten Reichs, die Menschen (cf. V. 9) sind, ist klar, aber auffallend kann man es finden, dass das Murren und Lästern der Menschen sich in keiner Weise auf die Finsterniss sondern nur auf die Pein und die Geschwüre bezieht. Allein daraus kann man in keinem Fall schliessen, dass die beiden Hälften der Verse 16, 10. 11 ursprünglich nicht zusammengehört haben können, dass vielmehr in V. 10 ursprünglich von einer Plage die Rede gewesen sein müsse, zu der das folgende Murren über Pein und Geschwüre passe. Dass man das nicht annehmen darf, geht daraus hervor, dass die Pein und die Geschwüre sich ja auf frühere Plagen beziehen, auf die unmittelbar vorhergehende vierte und auf die erste. Dies d. h. die Geschwüre und die Pein des Versengtseins sind die beiden Plagen, die die Menschen unmittelbar selbst getroffen haben, unter denen bezw. unter deren Nachwirkungen sie unmittelbar selbst noch fortwährend leiden, und worüber sie am meisten murren und lästern. Auch die Finsternis, will unser Verfasser sagen, die

sie doch als göttliches Strafzeichen hätten auffassen sollen, bringt sie nicht zur Besinnung, nicht zur Einstellung ihrer vornämlich durch die Geschwüre und das Versengtsein veranlassten Lästerungen. So bietet die fünfte Plage keinerlei Anlass, um zwischen einem älteren und jüngeren Text zu unterscheiden. Auch die sechste Plage haben wir abgesehen von 16, 15 in ihrer ursprünglichen Gestalt vor uns. Es lässt sich kein einziger stichhaltiger Grund anführen, um die Verse 16, 13. 14. 16 von 16, 12 zu trennen und für spätere Zuthat zu halten. Da besteht ja allerdings ein gewisser Schein, als ob die Verse 16, 12—16, auch wenn man 16, 15 davon ausnimmt, aus zwei nicht zusammengehörigen Teilen bestehen, 16, 12 einerseits und 16, 13. 14. 16 andererseits. In 16, 12 trocknet in Folge der Ausgiessung der sechsten Schale der Euphrat aus, damit den Königen des Ostens der Weg bereitet werde. Achtet man allein auf diesen Vers, so könnte man denken, dass hier von einer Gefahr die Rede sei, die dem römischen Reich von Seiten der Parther entstehen soll. In den Versen 16, 13. 14. 16 sind es dagegen gerade die Beherrscher des römischen Reichs, welche die Könige und zwar alle Könige der ganzen Welt sammeln als ihre Bundesgenossen zum Krieg des grossen Tages des allherrschenden Gottes.

So scheint allerdings ein Widerspruch zwischen 16, 12 und 16. 13. 14. 16 vorzuliegen. Allein ist dieser Widerspruch nicht ein bloss eingebildeter? Wer sagt und verbürgt uns denn, dass die Auffassung, die wir soeben dem Vers 16, 12 gegeben haben, richtig sei? Der Vers kann auch ganz im Sinn der Verse 16, 13. 14. 16 d. h. als Vorbedingung der in diesen Versen geschilderten, auf Vernichtung auslaufenden Sammlung der Feinde Gottes aufgefasst werden.

Der Verfasser der c. c. 15 und 16, der mit demjenigen von c. 13 identisch ist und also unter der Regierung Domitians schreibt, kennt bereits die, wie wir sehen werden, älteren Stücke c. c. 17—19, in denen von einem Kampf

des Tiers und der Könige der Erde mit dem Messias und seinen Scharen die Rede ist (cf. 17, 13. 14 und 19, 11 ff.). Zur Vorbereitung davon lässt er in den c. c. 15 und 16 entwickelten Plagen das Tier und die Könige der Erde sich sammeln. Das passt ganz in den Zusammenhang seiner Ausführung. Weit entfernt sich durch die von Gott gesendeten Plagen zur Busse leiten zu lassen, schicken sich die Menschen an, den Kampf gegen Gott aufzunehmen. Dazu sammeln sich alle irdischen Machthaber unter Anführung des Drachen, des Tiers und des Lügenpropheten. Weil nun der Verfasser der c. c. 15 und 16 diese Sammlung im Zusammenhang der letzten Plagen bringt, muss er diese Sammlung, die ja thatsächlich auch die Vorbedingung ist für die Vernichtung der Weltmächte, als eine von Gott gewollte und beförderte darstellen. Dieser Absicht dient der Vers 16, 12. Der Verfasser lässt hier nach dem Vorbild der 6. Trompete durch die Ausgiessung der 6. Zornschale ein Ereignis am Euphrat eintreten. Er lässt den Euphrat austrocknen, damit die gewaltigsten Könige der Erde ausserhalb des römischen Reichs, die Könige des Ostens, herüber können, um dem vom Drachen, Tier und Lügenpropheten ausgehenden, an alle Könige der Erde gerichteten Ruf zur Sammlung zu folgen. Die letztere erfolgt also unter Gottes Zuthun selbst. Gott hilft dazu, dass die irdischen Machthaber sich gegen ihn sammeln können, um sie dann alle mit einem Schlage zu vernichten. Wenn hier speciell auch die Könige des Ostens beim letzten Entscheidungskampfe als die Bundesgenossen der Beherrscher des römischen Reichs erscheinen, so ist das im Hinblick auf das gute Verhältnis, das zwischen Parthern und Römern unter Domitian bestand, bei dem damals schreibenden Verfasser von c. c. 15 und 16 nicht zu verwundern. Dass der Anschluss von V. 16 an V. 14 ohne Schwierigkeiten ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Subjekt zu dem συνήγαγεν in V. 16 sind wie zu dem ἐκπορεύεται in V. 14 die πνεύματα. Ganz grundlos ist es endlich, in 16, 17—21 verschiedene Bestandteile zu unterscheiden. Die Ausgiessung der

7. Schale muss die Vollendung von allem bringen. Daher der Ruf vom Throne her: γέγονεν. Diese Vollendung von allem ist selbstverständlich nicht in den Versen 16, 17—21 enthalten, vielmehr in dem Abschnitt 17, 1—21, 8. Diesen Abschnitt, der wie wir sehen werden, aus älteren Stücken besteht, hat der Verfasser von c. c. 15. 16 bereits vorgefunden. Er musste daher in den Versen 16, 17—21 dazu überleiten und speziell für den Anschluss von c. 17 sorgen. So lässt er denn zur Einleitung der Endkatastrophen ein fürchterliches Erdbeben, von Hagel gefolgt, eintreten. Dieses Erdbeben trifft wie die Welt überhaupt, so auch die Städte der Menschen, speziell die grosse Stadt d. h. Rom, die in 3 Teile zerrissen wird. Und im Anschluss an dieses Erdbeben lässt er das endgiltige Gericht über die grosse Babel erfolgen, wie er durch die Bemerkung in 16, 19^b andeutet: »Und der grossen Babel ward vor Gott gedacht, ihr den Kelch des Glutweins des Zorns zu geben.« Darauf kann er nun das Gericht über Babel-Rom in 17, 1—19, 10 folgen lassen, nicht als direkte, eigentliche Fortsetzung zu den Versen 16, 17—21, sondern als ein speziell den Vers 16, 19^b erläuterndes Nebengesicht, während 19, 11 ff. dann die eigentliche Fortsetzung zu 16, 17—21 bilden sollen. Im Interesse des Anschlusses hat der Verfasser von c. c. 15. 16 auch den das Gericht über Babel zeigenden Engel (17, 1) zu einem von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen gemacht, was nicht ursprünglich sein kann, da diese Engel ganz das Produkt des Verfassers von c. c. 15. 16 sind, während die c. c. 17 ff. sich uns als älter erweisen werden.

Es bleibt also dabei: die c. c. 15. 16 bilden abgesehen von den kleinen Zuthaten in 15, 2. 3 und 16, 15 ein Ganzes, das von demselben Verfasser herrührt wie die Verse 12, 12—17, c. 13 und das Stück 14, 9—12. Wie c. 13 verraten auch die c. c. 15. 16 durchweg die Beziehung auf die älteren Bestandteile der Apokalypse, speziell auf die Urapokalypse. In dem Gesicht von den 7 Zornschalen hat der Verfasser, wie gezeigt, das Gesicht von den 7 Trompeten nachge-

ahmt. Er setzt auch die 7 Zornschalen ins Verhältnis zu den 7 Trompeten, indem er ausdrücklich bemerkt, dass in den ersteren der Zorn Gottes sich vollende. Insbesondere tritt noch in 15, 2 eine Beziehung auf 4, 6[a], in 15, 7 auf 4, 6[b]; 5, 8 und 8, 2, in 16, 2 auf 9, 4, in 16, 6—7 auf 6, 9. 10 zu Tage. Man sieht, der Verfasser von c. c. 15. 16 hat die Urapokalypse nicht bloss gekannt, er setzt sie geradezu voraus als Bestandteil der Schrift, an der er selbst arbeitet. Ohne die Scene im Himmel in c. 4. 5. 6 ist ja namentlich das Auftreten und Eingreifen der 4 Tiere in 15, 7 nicht verständlich. Vorausgesetzt wird ebenso durch unsern Verfasser c. 12, denn auf 12, 1 bezieht er sich in 15, 1. Die c. c. 15 und 16 haben also niemals ausserhalb der johanneischen Apokalypse als Bestandteil einer andern existiert, sind vielmehr von Hause aus als Ergänzung zu jener entworfen und zwar zusammen mit den Stücken 12, 12—17; c. 13; 14, 9—12. Wie die Apokalypse, in die sie eingefügt sind, christlich ist, und wie die Stücke, mit denen sie in die Apokalypse hereingekommen sind, christlich sind, so sind auch die c. c. 15 und 16 selbst christlichen Ursprungs und Charakters. Aus 16, 16 lässt sich ebensowenig ableiten, dass das Stück von Hause aus jüdisch, als dass es ursprünglich hebräisch geschrieben sei. Der Name Harmagedon ist ein Theologumenon, das auf einer Kombination von Jud. 5, 19. 20 und Ez. 38, 8, 21; 39, 2. 4. 17 beruht. Der Verfasser von c. c. 15 und 16 hat die Schilderung des durch die himmlischen Heere geführten Vernichtungskampfes gegen die Könige der Erde in 19, 11 ff. bereits gekannt. Sie lässt ihn der prophetischen Schilderung Ezechiels und des grossen Siegs, den Israel über die Könige der Kananiter unter himmlischer Hilfe erfocht, gedenken. Erfolgt nach Ezechiel die Schlacht עַל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל, so hat der Sieg über Sisera bei dem schlachtenberühmten Megiddo stattgefunden. Auf dieser doppelten Grundlage konstruiert der Verfasser den Namen Harmagedon. Für Christen lagen solche Spekulationen ebenso nahe als für Juden, und ein

Christ jüdischer Abkunft, der hebräisch verstand, konnte jene Kombination ebensogut machen, als ein wirklicher Jude. Wenn er aber den gefundenen Namen seinen griechisch sprechenden Mitchristen mitteilte, dann konnte er dies gar nicht anders thun als unter Erinnerung daran, dass es ein hebräischer Name bezw. eine palästinensische Oertlichkeit sei. Wenn man daran denkt, auf welche Weise der Name Harmagedon entstanden ist, dann kann gegen diesen Namen, der Berg Megiddo bedeutet, natürlicherweise kein Einwand erhoben werden auf Grund der Thatsache, dass Megiddo in einer Ebene lag.

Die Kapitel 17 und 18 und das Stück 19, 1—10.

a. Der Inhalt.

Einer der 7 Engel mit den 7 Zornschalen will dem Apokalyptiker das Gericht zeigen über die grosse Buhlerin, die an den Wassern sass. Im Geist in die Wüste getragen sieht er ein Weib sitzen auf einem scharlachenen Tier voll Namen der Lästerung mit 7 Köpfen und 10 Hörnern. Das Weib in königlicher Pracht hält einen goldenen Kelch in der Hand voll Gräuel und Unzucht. Auf seiner Stirn steht ein Name geschrieben, im Geheimnis: die grosse Babylon, die Mutter der Buhlerinnen und der Gräuel der Erde. Das Weib ist trunken vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu. Dem staunenden Seher giebt der Engel die Erklärung: »Das Tier, das du sahest, war und ist nicht und soll heraufsteigen aus dem Abgrund und hingehen ins Verderben«. Die 7 Köpfe des Tiers seien die 7 Berge, auf denen das Weib sitze, auch seien es 7 Könige. Fünf davon seien gefallen, der eine sei, der andere sei noch nicht gekommen, soll aber nur kurze Zeit verweilen. Das Tier selbst aber sei der achte und doch einer von den sieben. Die 10 Hörner seien 10 Könige, welche beim Erscheinen des Tiers die Königsgewalt auf eine Stunde mit diesem erhalten, ihm ihre Macht geben und mit ihm vereint mit

dem Lamm streiten werden. Dieses aber werde sie besiegen, da es der König der Könige und Herr der Herren und seine Genossen Berufene, Auserwählte und Getreue seien. Die Wasser, an denen die Buhlerin sitze, bedeuten Völker, Massen, Stämme und Zungen. Und die Hörner und das Tier sollen sich nun auch nach Gottes Willen vereint gegen die Buhlerin selbst kehren und sie mit Feuer verbrennen. Das Weib aber wird zum Schluss vom Engel bezeichnet als die grosse Stadt, die Herrschaft hat über die Könige der Erde.

Ein vom Himmel herabkommender gewaltiger und herrlicher Engel verkündigt sodann in c. 18 den Fall, die Verwüstung und Verödung der grossen Babel. Das Volk Gottes wird aufgefordert, die Stadt zu verlassen und ihr doppelt zu vergelten, was sie gethan. Ueber die sich selbst verherrlichende üppige Stadt kommt nun Qual und Trauer, sie soll mit Feuer verbrannt werden. Die Könige der Erde, die mit ihr gebuhlt haben, die Kaufleute, Händler, Steuerleute, Küstenfahrer und Schiffsleute werden über ihren Fall heulen und wehklagen, weil ihre Schätze, ihr Handel, ihr Betrieb verloren und der Reichtum der Stadt verödet ist. Der Himmel aber und die Heiligen, Apostel und Propheten sollen sich freuen, dass Gott ihr Gericht an der Stadt gerichtet. Ein starker Engel hebt einen Stein, gross wie ein Mühlstein auf und wirft ihn ins Meer, um anzudeuten, dass so mit einem Schwung Babylon, die grosse Stadt, dahingeworfen und mit all ihrer Lust, ihrer Herrlichkeit und ihrem Reichtum vertilgt werden soll zur Rächung des Bluts der Heiligen und Propheten, das in ihr gefunden ward, des Bluts aller, die auf der Erde hingeschlachtet worden. Der Himmel bricht nun — und damit beginnt c. 19 — in zweimal erneuerten Jubel aus über dieses an Rom vollzogene Strafgericht und die Aeltesten und die 4 Tiere fallen anbetend und preisend nieder vor Gott. Vom Thron geht sodann eine Stimme aus, die alle Knechte Gottes und alle, die Gott fürchten, zum Lob Gottes auffordert. Darauf er-

hebt sich wie Meeresbrausen und Donnergetöse eine Stimme von vielem Volk, das Gott preist, dass er sich als König bezeugt, und unter Jauchzen und Dank der Freude darüber Ausdruck giebt, dass nun die Hochzeit des Lamms gekommen sei und seine Frau sich habe bereiten dürfen und kleiden mit strahlendem, reinem Linnen, den Rechtthaten der Heiligen. Der Seher aber vernimmt die Worte: »Schreibe, selig sind, die berufen sind zum Hochzeitsmahl des Lamms« und ferner: »dieses sind die wahrhaftigen Worte Gottes.« Dem Versuch des Sehers, dem, der zu ihm gesprochen, anbetend zu Füssen zu fallen, thut dieser Einhalt mit den Worten: »Nicht doch, ich bin dein und deiner Brüder, die das Zeugnis Jesu haben, Mitknecht, bete Gott an. Denn das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung«.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Ich habe c. 17 stets für eine vielleicht vom Urapokalyptiker selbst herrührende Ergänzung angesehen, die bald nach Neros Tod unter Galba geschrieben wurde. Von c. 17 glaubte ich c. 18 trennen zu sollen mit Rücksicht auf die verschiedene Stellung, die hier und dort die Könige der Erde zur Verbrennung Roms einnehmen. Kapitel 18 und das Stück 19, 1—10 rechnete ich zur Urapokalypse selbst und zwar so, dass ich 18, 1—19, 4 ursprünglich an der Stelle von 14, 8 stehen, 19, 5—10 (mit Ausnahme der als spätere Interpolation aufgefassten Worte in 19, 10^{b}) auf 14, 14—20 folgen und den Schluss der Urapokalypse bilden liess. Später habe ich die Trennung von c. 17 und 18 aufgegeben und das Stück 17, 1—19, 4 als die älteste Ergänzung zur Urapokalypse angesehen.

Was Weizsäckers Ansicht von c. 17 und 18 betrifft, so müssen wir in erster Linie daran erinnern, dass er, wie schon früher gezeigt wurde, die Weissagung vom Tier in c. 17 für sekundär hält gegenüber der Weissagung vom Tier in c. 13. Diese letztere sei in c. 17 auf einer

älteren Grundlage verarbeitet und zwar als Einleitung zu der feierlichen Schilderung des Untergangs der Stadt, welche den Charakter eines Gesanges annehme. Die Weissagung vom Kaisertum und die über die Stadt seien in ihrem Ursprung unabhängig von einander, wie sich deutlich an dem Widerspruch zwischen 17, 16 und 18, 9 zeige.

Bei der Bestimmung der Zeitlage in c. 17 geht Weizsäcker davon aus, dass in c. 17 sieben Herrscher gegeben seien, von denen der sechste als der gegenwärtige Kaiser bezeichnet werde, während der siebente noch nicht aufgetreten sei. Der Wortlaut führe also dahin, dass der Verfasser, je nachdem unter Galba oder aber unter Vespasian geschrieben habe. Man dürfe sich aber nicht an den Wortlaut halten. Denn die bestimmte Angabe über die kurze Regierung des siebenten zeige, dass wir es hier nur der Form nach mit einer Weissagung zu thun haben, während in Wirklichkeit die Sache bereits eingetroffen sei. Damit werde man über den siebenten Kaiser, den Nachfolger Galbas oder wahrscheinlich Vespasians hinausgeführt, also über Titus. Der Darsteller würde also unter Domitian schreiben. Das Tier werde ja auch geradezu als der achte bezeichnet, womit die Zählung der Personen verändert werde. Und da von diesem achten, als wäre es eine vollendete Thatsache gesagt werde: »er geht dahin ins Verderben«, so weise das darauf hin, dass auch der achte d. h. Domitian bereits sein gewaltsames Ende gefunden habe. Wenn er dann doch zugleich als einer von den 7 bezeichnet werde, so frage sich, ob hier nicht die ursprüngliche Vorstellung von dem persönlich wiederkehrenden Nero umgedeutet sei in die von der Wiederkehr des Schreckensregimentes, welches Domitian für die Christen geführt habe wie einst Nero.

Beide Kapitel 17 und 18 sind nach Weizsäcker in die Grundlage unserer Schrift hineingezwängt, gehören also derselben nicht ursprünglich an, sind aber doch von Hause aus christlich.

Die Verse 19, 1—10 dagegen scheint Weizsäcker zusammen mit dem ganzen c. 19 und dem c. 20 wieder zur Grundlage der Apokalypse zu rechnen.

Vischer hält c. 17 für ein ursprünglich jüdisches Stück, in welchem die wenigen christlichen Elemente in 17, 6 und 17, 14 nachträglich eingefügt seien. Wenn es in 17, 6 von dem buhlerischen Weib (Rom) heisse, es sei trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu, so begreife man nicht recht, warum ein christlicher Verfasser die letzteren so von den Heiligen unterschieden haben sollte. Die Verbindung beider Ausdrücke begreife sich viel besser, wenn der zweite vom christlichen Bearbeiter zu dem ersten hinzugesetzt worden sei. Sodann erweise sich der Vers 17, 14 als störende Unterbrechung des Zusammenhangs, weil dieser Vers vom Kampf der Könige wider Christum und seine Gemeinde handle, während im Zusammenhang vom bevorstehenden Rachezug des wiederkehrenden Nero und seiner östlichen Verbündeten gegen Rom zur Vollziehung des göttlichen Strafgerichts die Rede sei. Das eine habe mit dem andern nichts zu schaffen und so sei 17, 14 offenbar Zusatz des christlichen Ueberarbeiters. Auch c. 18 hält Vischer für ein zur jüdischen Grundlage der Apokalypse gehöriges Stück, in welchem nur die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι (18, 20 vgl. mit 18, 24) von christlicher Hand interpoliert seien. Mehr christliche Zuthaten enthält nach Vischer das Stück 19, 1—10. In 19, 7 müsse das τοῦ ἀρνίου nach γάμος gestrichen werden. Ganz unvermittelt erscheine hier das Lamm. Im Zusammenhang sei nur von Gott und Gottes Herrschaft die Rede. Darum müsse bei γάμος auch an die Vereinigung Gottes mit seinem Volk gedacht werden. In der alttestamentlichen Prophetie werde seit Hosea das Verhältnis des Volkes zu Gott als eine Ehe vorgestellt. Interpoliert vom christlichen Bearbeiter seien ferner die Verse 19, 9. 10 überhaupt. Zwischen das Loblied, das die himmlischen Chöre aus Freude über die Ankunft des Tages Gottes anstimmen,

und die Erscheinung des Reiters auf weissem Pferd, der an der Spitze der himmlischen Heerscharen aus dem Himmel hervorstürme, seien, durch ein mehrfaches καὶ λέγει μοι eingeleitet, zu dem das Subjekt fehle, ein paar Sätze eingeschoben, welche einerseits weder mit den vorhergehenden noch den folgenden Versen in Verbindung stehen, andererseits die engste Verwandtschaft mit den übrigen interpolierten Stücken zeigen. Die Beteurung: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοί εἰσιν finde sich nur noch da, wo der Ueberarbeiter glaube, seinen Zusätzen besonderen Nachdruck geben zu müssen (21, 5; 22, 6). Die Verse 19, 9. 10 gehören an den Schluss der ganzen Schrift, nicht mitten in die Schilderung der wichtigen endgeschichtlichen Ereignisse. In 22, 8. 9 finde man die Erzählung von der Anbetung des Engels noch einmal und eine Vergleichung ergebe, dass das Ereignis in c. 22 ausführlicher und verständlicher erzählt sei. In 19, 10 seien gerade solche Worte weggelassen, welche für das Verständnis unbedingt nötig seien. So fehle z. B. in 19, 9. 10 die 22, 8 gegebene Motivierung des Niederfallens, und während 19, 10 derjenige, vor dem sich der Seher niederwerfe, αὐτός genannt und ohne Grund als bekannt vorausgesetzt werde, heisse es 22, 8: ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύντος μοι ταῦτα. Welcher Grund zu der Aufnahme dieser Erzählung in c. 19 geführt habe, sei freilich unklar. Das γράψον in 19, 9 und das πνεῦμα in 19, 10 erinnere an die später eingefügten christlichen Stücke c. c. 2. 3; 14, 12. 13; 21, 5^{b}—8, während die Grundschrift nur die 7 Geister Gottes kenne (4, 5; 5, 6) und nirgends die Aufforderung zum Schreiben enthalte. Vergleiche man die Vorstellung von dem δεῖπνον in 19, 9 und 19, 17, so erkenne man den grossen Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Denkweise.

Weyland sieht in den c. c. 17 und 18 ein zusammenhängendes aus der jüdischen Quelle א stammendes Stück, in welcher es ursprünglich auf die Verse 16, 17^{b}—20 und 14, 14—20 gefolgt sei. Der christliche Redaktor sei es,

der den führenden Engel in 17, 1 zu einem der 7 Schalenengel gemacht und in 17, 6; 17, 14; 18, 20 die schon von Vischer bezeichneten Zusätze eingefügt habe. Historisch fasst Weyland c. 17 ähnlich auf wie Weizsäcker. Der Apokalyptiker beschreibe die Zeit von Titus, in der er lebe, in prophetischer Form. Zu dem Zweck versetze er sich in die Zeit von Vespasian d. h. des 6. Kaisers, obgleich er den 7. (Titus) bereits kenne. Das Tier, das war, nicht ist und wiederkommen soll, sei der unter Titus auftretende Pseudo-Nero. Das Auftreten dieses falschen Nero wäre dem Verfasser sicher entgangen, wenn er sich nicht in Italien aufgehalten hätte. Aber er habe in Rom noch mehr gesehen und erlebt. Unter dem Eindruck der Verwüstung von Herkulanum und Pompeji und des grossen Brandes, der in Rom 3 Tage lang gewüthet habe, werde es gewesen sein, dass er die Stadt verlassen habe. Dazu sei eine Pest in Rom und eine Teurung im ganzen Reich gekommen. Das alles habe grossen Einfluss auf seine Vorstellungen geübt. Diese schrecklichen Unglücksfälle hätten ihm als Zeichen des Endes erscheinen müssen. Und als er zurückgekehrt den Tod von Titus vernommen habe, da habe er in diesem frühen Tod, in dieser kurzen Regierung die Strafe für den Tempelverwüster (καὶ ὅταν ἔλθῃ, ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι) und in der Erfüllung der Siebenzahl den Beginn des Endgerichts gesehen. Demnach habe der Verfasser direkt nach dem Tod von Titus, im Spätjahr 81 geschrieben.

Von den Versen 19, 1—10 seien auf die c. c. 17 und 18 in Quelle א ursprünglich die Verse 19, 1—6 gefolgt. Die Verse 19, 7—10 habe der Redaktor nach dem Vorbild der Verse 22, 6—11, die offenbar das Original seien, hinzugefügt. Daran, dass in V. 7 von γάμος τοῦ ἀρνίου gesprochen und beigefügt werde: ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, könne man sehen, dass ursprünglich nun c. 21 gekommen sei, wo man die Vorstellung finde, dass Jerusalem die Frau Gottes sei. Der Redaktor habe die Verse 19, 7—10 hinzugefügt

und dadurch eine Art Schluss gemacht, um nun d. h. mit 19, 11 ff. Stücke aus seiner andern Quelle folgen lassen zu können.

Sabatier erkennt in c. c. 17 und 18 (bis 19, 3) zwei jüdische Fragmente, die ursprünglich nicht mit c. 16 zusammenhängen. Sie seien nur an den von Vischer bezeichneten Stellen leicht christlich überarbeitet. Doch ist Sabatier in Bezug auf c. 17 nicht ganz sicher. Möglicherweise sei dasselbe doch dem christlichen Apokalyptiker zuzuschreiben. Schön, der hinsichtlich des Kapitels 18 mit Sabatier einer Meinung ist, lässt c. 17 vom christlichen Apokalyptiker selbst, wenn auch erst nachträglich mit Rücksicht auf die aufgenommenen jüdischen Stücke, eingefügt sein. Die Verse 17, 1—6 sollen entworfen sein als Einleitung zu c. 18 und die Verse 17, 7—18 sollen die nachträgliche, unter Domitian entstandene Interpretation von c. 13 sein.

Pfleiderer stimmt mit Vischer hinsichtlich des jüdischen Ursprungs von c. 17 und der christlichen Zusätze in 17, 6 und 17, 14 überein. Wie aber bereits Harnack auch V. 11 für eine Interpolation erklärte, so lässt Pfleiderer schon den Schluss von V. 10 (καὶ ὅταν ἔλθῃ κ. τ. λ.) und Vers 11 (ausser καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει) interpoliert sein. Verständlich wird dies im Zusammenhang seiner Erklärung von c. 17. In 17, 9 f. sagt Pfleiderer, werden die 7 Häupter des Tiers teils auf die Siebenhügelstadt teils auf 7 römische Kaiser, und in 17, 12 die 10 Hörner offenbar auf die kaiserlichen Provinzialstatthalter gedeutet. Hiernach bedeute das Tier die römische Weltmacht überhaupt. Aber diese Macht verkörpere sich für die Vorstellung des Sehers auch wieder in einem bestimmten Herrscher als ihrem typischen Repräsentanten, welcher insofern bald als das Tier im engeren Sinn bald als eines der Häupter des Tiers dargestellt werde (17, 8. 11). Welchen römischen Kaiser der Apokalyptiker unter diesem Tier im engern Sinn meine, gebe er deutlich zu verstehen durch die Anspielung auf die Volkssage, dass

Nero wiederkommen werde (17, 8). Schon dadurch werde man in die Zeit von Vespasian bis Domitian gewiesen, da in den letzten Jahren des ersteren ein falscher Thronprätendent unter Neros Namen in der Euphratgegend aufgestanden sei, den dann die Parther, nachdem sie ihn anfangs unterstützt, schliesslich an Domitian ausgeliefert hätten. Auf diese Zeit weisen nach Pfleiderer nun auch die weiteren Angaben in c. 17. Wenn es 17, 10 heisse: »Fünf (Häupter) sind gefallen, Einer ist, der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, muss er nur kurze Zeit bleiben«, so sei klar, dass der Verfasser unter dem sechsten Kaiser schreibe. Als solchen aber könne er, da die drei vorübergehenden Usurpatoren Galba, Otho und Vitellius für die östlichen Provinzen ganz ohne Bedeutung gewesen seien, nur Vespasian gerechnet haben. Dass er nach diesem sechsten noch einen Siebenten erwartet habe, erkläre sich zur Genüge aus der ihm von vornherein feststehenden Voraussetzung, dass Rom, die Siebenhügelstadt, auch 7 Kaiser haben müsse, nicht mehr und nicht weniger. Das Vollwerden der solennen Siebenzahl sei ihm dogmatisches Postulat gewesen. Dass aber der noch zu erwartende siebente Kaiser nur kurze Zeit bleiben werde, diese Annahme könne zwar die natürliche Konsequenz des ebenfalls von vornherein feststehenden dogmatischen Postulats sein, dass das durch die Wiederkehr Neros mit parthischer Hilfe sich vollziehen sollende Strafgericht über Rom in naher Zukunft bevorstehe. Inzwischen stimme nun aber diese Vorhersagung der kurzen Regierung des siebenten Kaisers mit der Geschichte d. h. der zweijährigen Regierung des Titus in so auffallender Weise überein, dass die Vermutung eines vaticinium post eventum naheliege. Dann seien die Worte: »und wenn er kommt, muss er nur kurze Zeit bleiben« nach Titus, also unter Domitian zu V. 10 hinzugesetzt worden. Es sei dies um so eher möglich, da auch der folgende Vers 11 den Eindruck mache, als wäre er erst unter Domitian hinzugesetzt. Wenn man nämlich

die Aussage dieses Verses: »Das Tier, welches war und und nicht ist, ist selbst der achte und ist aus den Sieben und geht ins Verderben« mit V. 8—10 vergleiche, so müsse auffallen, dass die vorher stets festgehaltene Siebenzahl hier durch den achten überschritten werde. Allerdings scheine dies mit der vorausgesetzten Siebenzahl dadurch wieder ausgeglichen zu werden, dass der Achte doch zugleich als »Einer von den Sieben« bezeichnet werde, sonach als der wiedergekommene Nero. Aber auffallend bleibe es doch immer, dass dieser jetzt auf einmal als achter Kaiser gezählt werde, während vorher immer nur von sieben Häuptern die Rede gewesen sei. Es dränge sich daher die Vermutung auf, dieser Vers 11 möchte unter Domitian hinzugefügt sein, als die Weissagung der Wiederkehr Neros nach dem siebenten Kaiser nicht in Erfüllung gegangen, sondern thatsächlich der achte Kaiser (Domitian) zur Regierung gekommen sei, der sich übrigens nach seinem Charakter und Verhalten zu den Christen recht wohl als ein zweiter Nero habe betrachten lassen und auch thatsächlich von Heiden und Christen so beurteilt worden sei. Es sei also anzunehmen, dass die Weissagung des gegen Ende der Regierung Vespasians schreibenden Verfassers von c. 17, welcher die Wiederkehr Neros in eigener Person erwartet habe, später umgedeutet worden sei in dem Sinn, dass ihre Erfüllung in Domitian als dem andern Nero gefunden worden sei. Die Schlussworte von 17, 11: »und er geht dahin ins Verderben« für ein vaticinium post eventum und Anspielung auf das gewaltsame Ende des Domitian zu halten, achtet Pfleiderer nicht für notwendig, da sie nur die Wiederholung dessen seien, was schon für den wiederkehrenden Nero (V. 8) in Aussicht gestellt und überhaupt als das selbstverständliche Schicksal eines gottlosen Tyrannen vorausgesetzt worden sei. Der Schluss von c. 17 versetze uns wieder, wie V. 8—10, in die Zeit, wo man im Osten den Rachezug des wiederkehrenden Nero gegen die Stadt Rom erwartet habe, wobei ihm die 10 Hörner oder

Könige, d. h. die römischen Provinzialstatthalter, Feldherrn oder suzeränen asiatischen Fürsten Hilfe leisten werden. Ohne Zweifel von derselben Hand, welche den Schluss von V. 10 und den grössten Teil von V. 11 eingefügt habe, stamme auch die christliche Interpolation 17, 14. Nachdem der von einem jüdischen Apokalyptiker erwartete Rachezug Neros gegen Rom nicht eingetreten, vielmehr der Pseudo-Nero von den Parthern an Domitianus ausgeliefert worden sei, habe sich der christliche Bearbeiter veranlasst gesehen, die Nero-Weissagung auf Domitian als den »alter Nero« umzudeuten und dann folgerichtig auch den geweissagten Kriegszug der mit dem Tier verbündeten Könige gegen Rom umzudeuten auf die Domitianische Verfolgung der Christengemeinde, wobei er übrigens in striktem Gegensatz zu seiner jüdischen Vorlage nicht das Tier über die Heiligen (= Juden 13, 7) sondern umgekehrt die Gläubigen (= Christen 17, 14) über das Tier und seine Genossen siegen lasse.

Auch über c. 18 denkt Pfleiderer ähnlich wie Vischer. Für den jüdischen Ursprung des Kapitels spricht ihm in erster Linie der Umstand, dass der Apokalyptiker bei seiner Beschreibung des Brandes der Stadt bei der Vernichtung der Warenmagazine der römischen Kaufleute und bei dem Jammer der mit ihnen im Geschäftsverkehr stehenden Händler und Rheder verweile, was keine christliche, vielmehr eine jüdische Empfindung verrate. Bestätigt wird ihm diese Annahme durch den Umstand, dass beim Blick auf 18, 24 und 16, 6 die ἀπόστολοι in 18, 20 sich als interpoliert erweisen. Auch in 18, 24 könne, da von allen, die auf der Erde hingeschlachtet seien, die Rede sei, nicht an den Neronischen Christenmord gedacht werden.

In c. 19 hält Pfleiderer ebenfalls die Grundlage für jüdisch. Wie 19, 13[b] offenbar eine christliche Interpolation sei, so sei auch in den Versen 19, 1—10 alles Christliche als spätere Zuthat zu streichen. Wenn in 19, 11 ff. ein Engel alle Vögel des Himmels zusammenrufe zum grossen Mahl

Gottes, dass sie das Fleisch der erschlagenen Könige und Gewaltigen, Freien und Knechte, Grossen und Kleinen fressen sollen (19, 12 ff.); so bilde zu diesem gewöhnlichen Mahl einen merkwürdigen Gegensatz das kurz vorher (19, 7 ff.) erwähnte Hochzeitsmahl des Lamms, zu welchem dessen Braut sich geschmückt habe mit glänzendem Seidengewand bestehend in den Rechtthaten der Heiligen. Und wenn der Seher vom Engel (V. 9) ausdrücklich den Auftrag erhalte, zu schreiben: »Selig die zum Hochzeitsmahl des Lamms Berufenen! Diese Worte sind wahrhaftige Gottesworte!«, so klinge das, als ob der christliche Seher hier das wahre Gotteswort vom seligen Hochzeitsmahl des Christusreiches entgegenstellen wolle seinem jüdischen Zerrbild, dem Rachemahl des Gerichts, welches in seiner jüdischen Vorlage als das grosse Mahl Gottes bezeichnet gewesen sei (19, 17 ff.). Pfleiderer ist darum der Meinung, dass wohl 19, 1—4 den ursprünglichen Abschluss zu c. 18 bilde, dass aber dann an das Gericht über Rom ursprünglich das Gericht über das Tier und seine Könige in 19, 11—21 sich angereiht habe, während der Abschnitt 19, 5—10 eine nachträgliche christliche Interpolation sei.

Nach Spitta stammen die c. c. 17 und 18 aus J^2. Doch habe der Redaktor hier in so grossem Umfang wie sonst nirgends in dem Buche seine Einschaltungen gemacht. Der Abschnitt 19, 1—10 enthalte Stücke aus J^2, welche sich eng an c. 18 anschliessen. Diese seien aber vom Redaktor mit dem Reste der siebenten Siegelvision aus der Urapokalypse verbunden. Habe man 16, 17^a—20 als Einschub aus J^1 erkannt, so stehe dem Anschluss von c. 17 f. an c. 16 nichts im Wege. Vorbereitet sei dieses Gericht über Babel in J^2 durch den Abschnitt 11, 1—13, wo unter der grossen Stadt nur Rom nicht Jerusalem verstanden werden könne. Dass die c. c. 16 und 17 zusammengehören, beweisen auch die Eingangsworte in 17, 1. Endlich zeigen sich die c. c. 17 und 18 auch der religiösen Grundstimmung nach mit den bisher J^2 zugewiesenen Partien verwandt,

und da J^1 seine deutliche Fortsetzung finde in 19, 11, so könne gar nicht anders geurteilt werden, als dass die c. c. 17 und 18 zu J^2 gehören, um so mehr, da alle christlichen Spuren darin dem Redaktor zuzuschreiben seien und also eine Zugehörigkeit zur christlichen Urapokalypse nicht in Frage kommen könne. Was die Thätigkeit des Redaktors angehe, so sei auffallend, dass nach der Beschreibung der Hure (17, 1—6) nicht die Darstellung des im Eingang über sie in Aussicht gestellten Gerichts komme, sondern in 17, 7—18 eine ausgedehnte Belehrung darüber folge, was unter der Hure und ihrem Reittiere zu verstehen sei. Dieses Heraustreten aus der Situation des Schauens in die der Belehrung über das Geschaute sei bedenklich. Ueberall, wo ein solcher Wechsel eintrete, zeige sich die Hand des Redaktors (cf. besonders 1, 20). Nehme man 17, 7—18 aus dem Zusammenhang heraus, so entstehe nicht die geringste Lücke. Dazu kommen weitere kräftige Gründe in Menge. Auf Grund von 17, 7 könne man erwarten, dass sich die folgende Deutung in erster Linie mit dem Weib beschäftigen werde, aber im Gegenteil schliesse sich an das an zweiter Stelle genannte Tier eine lange Deutung seiner Erscheinung an, in der abgesehen von einer indirekten Erwähnung (V. 15. 16. 17) des Weibes nicht gedacht werde, während erst Vers 18 die Deutung des Weibes bringe, die man zu Anfang des ganzen Abschnitts hätte erwarten sollen. Da nachgewiesener Massen der Bericht vom Tier ausschliesslich J^1 angehöre und die Stellen, wo seiner im Zusammenhang von J^2 Erwähnung geschehe (11, 7; 15, 2; 16, 2. 10), die Hand des Redaktors verraten, so sei die ganze Ausführung über das θηρίον in dem aus J^2 stammenden c. 17 ebenfalls dem Redaktor zuzuweisen. Dieser habe das Reittier der Hure (17, 3^a) kombiniert mit dem aus dem Meer aufsteigenden Ungeheuer 13, 1 und dem ἄγγελος τῆς ἀβύσσου 9, 11. Das Tier in 17, 3^a weise weder direkt noch indirekt auf das Tier in c. 13 hin. Hier sei es ein greuliches Ungeheuer, eine grässliche Zusammen-

setzung aus den 4 Danielischen Tiergestalten, wahrlich nicht passend zum Reittiere für ein in höchster Ueppigkeit gekleidetes Weib. In c. 17 dagegen trage das Tier die Scharlachfarbe, in welche auch das Weib gekleidet sei. Das sei nicht ein Sinnbild des vielen vergossenen Märtyrerbluts. Denn abgesehen davon, dass die bestimmt darauf weisenden Züge 17, 6. 24, wie gezeigt werden solle, vom Redaktor stammen, zeige V. 4 deutlich, dass Scharlach und Purpur wie Gold etc. nichts anderes als Bezeichnung des üppigen Schmuckes seien. Diese selbstverständliche Deutung werde zum Ueberfluss noch durch 18, 2. 16 sichergestellt. Dann aber könne es nicht zweifelhaft sein, dass die Worte 17, 3: γέμοντα — κέρατα δέκα dem Redaktor angehören, der hier jene Kombination von 13, 1 mit 17, 3 beginne, deren weitere Ausführung in 17, 7—18 vorliege. Als dem Redaktor zugehörig kennzeichnen sich diese Worte nach S p i t t a ferner durch verschiedene Abweichungen von der Beschreibung 13, 1. Die Thatsache, dass die lange Ausführung über das Tier 17, 7—18 vom Redaktor stamme, werde durch eine genauere Betrachtung des Abschnitts in jeder Weise gesichert. Dass hier die Deutung eines Bildes vorliege, das von dem Deuter selbst nicht stammen könne, ergebe sich bereits daraus, dass e i n Zug des Bildes verschiedene Deutungen erfahre. Die 7 Häupter des Tiers seien einmal 7 Berge, auf welchen die Hure sitze — ein deutlicher Beweis, dass der Redaktor Rom unter der Hure verstanden habe — dann aber auch 7 Könige. Das Tier selbst sei bald die Macht, welcher 7 Könige und nachher 10 Könige entstammen, bald e i n König von den 7 zuerst genannten und zwar der, welcher als achter wiederkomme. Dass das aus c. 13 bekannte Tierbild hier von einem andern Autor verwendet und missdeutet sei, dafür habe man einen besonders deutlichen Beweis in 17, 8 (cf. auch 10 und 11). Wenn man das hier Gesagte mit 13, 1. 3. 12. 14 vergleiche, so ergebe sich wohl eine ganze Reihe verwandter Punkte, aber auch dies, dass dieselben in c. 17 in einer ihrem ur-

sprünglichen Sinn nicht entsprechenden Weise gedeutet seien. In 13, 1 werde nur gesagt, dass das Tier ἐκ τῆς θαλάσσης, nicht aber dass es ἐκ τῆς ἀβύσσου aufsteige. Ferner sei wenigstens 13, 3. 12 gesagt, dass die Wunde oder die Krankheit des Tiers geheilt, nicht dass es daran gestorben und wieder lebendig geworden sei. Von einem ὑπάγειν εἰς ἀπώλειαν sei überhaupt nicht die Rede. Wie komme nun der Verfasser von 17, 7—18 zu einer solchen Umgestaltung, dass er das Aufsteigen aus dem Meer, welches in c. 13 Voraussetzung der Erscheinung des Tiers überhaupt sei, auf ein Wiederkehren aus dem Totenreich deute. Der Grund könne nur ausserhalb des Berichts von J^1 liegen. Da die Deutung der 7 Köpfe des Tiers (17, 9) auf 7 Berge keinen Zweifel zulasse, dass es sich nach der Meinung des Deuters in c. 17 um Rom und die Kaiser handle, so müsse hier die bekannte Sage von der Wiederkehr Neros eingewirkt haben. Nun habe Zahn [1]) nachgewiesen, dass die Gestalt dieser Sage, nach welcher der gestorbene Nero in wunderbarer Weise aus dem Totenreiche wiederkommen werde, die andere, nach welcher Nero überhaupt nicht gestorben sondern nur zu den Parthern entflohen sei, um von dort zurückzukehren, nicht vor Anfang des zweiten Jahrhunderts verdrängt haben könne. Das sei vollständig richtig. Während unter dem Tier in J^1 in keiner Weise Nero zu verstehen sei, habe der Redaktor in der Gefolgschaft der Sibyllinen die Sage von der Wiederkehr Neros aus dem Totenreich in den ihm vorliegenden Text hineingedeutet, so schon 13, 14^b, wo er auf seinen gewaltsamen Tod anspiele, und 11, 7, wo er an den beiden Zeugen das blutige Geschäft fortsetze, das er einst gegen die Christen in Rom begonnen, dann aber hauptsächlich 17, 8 ff. Es gelinge ihm das allerdings nur, indem er sich die grössten Gewaltstreiche an den ihm vorliegenden apokalyptischen Bildern erlaube. Mit dieser Er-

1) Apokalyptische Studien in Ztsch. f. k. Wiss. u. k. Leb. 1886, VII, S. 337 ff.

kenntnis sei für die Zeit des Redaktors und also der Abfassung der Apokalypse in ihrer jetzigen Gestalt ein wichtiges Datum gegeben. Auf den Anfang des 2. Jahrhunderts deuten nach Spitta auch die Stellen 14, 4 und 18, 24 hin, von denen erstere eine Entwicklung des Asketentums, letztere eine Ausdehnung des Christentums voraussetze, welche im 1. Jahrhundert sich nicht nachweisen lassen.

Damit scheine nun allerdings nicht zu stimmen, dass der Nero redivivus als der achte König betrachtet werde, und dass man den unter dem sechsten König schreibenden Deuter in die Zeit von Vespasian setzen müsse. Allein die gewöhnliche Berechnung von Augustus aus sei nicht richtig. Man müsse die Reihe mit Nero beginnen, so dass der erste im achten wiederkehre. Dann habe der Redaktor unter Trajan gelebt.

Weiter macht Spitta noch geltend, dass bei dem ὑπάγειν εἰς ἀπώλειαν eine Berücksichtigung von 20, 3 vorliege, ebenso dass in 17, 12. 14 die Vorstellung von den 10 Hörnern als Königen der ganzen Erde, die mit dem Tier kurze Zeit herrschen werden, aus Berücksichtigung von 16, 13 ff. zu erklären sei, während in 17, 14 überdies noch auf die messianische Schlacht aus J^1 19, 11 ff. hingewiesen, und der Bericht aus J^1 mit dem Messiasbild der Urapokalypse kombiniert sei. Die Deutung der Wasser (17, 1) in 17, 15 sei kaum im Sinn des Originals und wenn nach 17, 16 die 10 Könige im Bund mit dem Tier Babel-Rom verbrennen, so sei dies im Widerspruch mit c. 18, wo die Könige über den Brand jammern (V. 9) und daraus zu erklären, dass der Redaktor gemeint habe, den zukünftigen Brand Roms dem wiederkommenden Nero zuschreiben zu müssen, wie der Brand des Jahrs 64 seine Schuld gewesen sei. Das alles seien deutliche Beweise für die Behauptung, dass die Verse 17, 7—18 eine Interpolation des Redaktors seien.

Es erübrige noch, auf einige Stellen hinzuweisen, in denen ebenfalls der Redaktor thätig gewesen sei. In 17, 5

sei vielleicht μυστήριον ein die Objektivität der Erzählung unterbrechender Zusatz. Vollständig unvermittelt sei die Bemerkung in V. 6: »Und ich sah das Weib trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu«. Der Becher in V. 4 sei nicht voll Blut sondern voll Wein der Hurerei (cf. auch 18, 3). Aus der ganzen Beschreibung von c. 18 erhelle, dass nicht Mord der Heiligen Gottes sondern Hurerei und Ueppigkeit die Sünde Babels gewesen sei. Anders allerdings 18, 24. Allein schon die Thatsache, dass aus der in V. 22 und 23 gebrauchten Form der Anrede mit V. 24 in die des Referats über Babel übergegangen werde (ἐν αὐτῇ), zeige bei V. 24 den Charakter des Zusatzes. Zweifelhaft könne man sein, ob in 18, 20 bloss die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι oder auch noch die Worte ὅτι ἔκρινεν κ. τ. λ. zu streichen seien.

Was die Verse 19, 1—10 betreffe, so werde in den ersten 3 Versen Gott vom himmlischen Chor gepriesen wegen seines Gerichts über die Hure. Die Bemerkung in V. 4 sei mit der Urapokalypse verwandt. Aber während da das Niederfallen, wie gezeigt, ursprünglich bloss von den Aeltesten nicht auch von den ζῶα ausgesagt werde, werde dasselbe hier wie auch das Amen-Sagen beiden zugeschrieben. Das ἀμὴν sei übrigens in V. 4 noch gar nicht wie in 5, 14 an seinem Platze. Man habe es in V. 4 offenbar mit einem Zusatz des Redaktors zu thun, der hier eine seiner gebräuchlichen Kombinationen vorgenommen habe.

Beim Blick auf die folgenden Verse lege sich der Gedanke nahe, dass der Abschnitt 19, 1—8 den Uebergang bilde von der Beschreibung des Gerichts über die Hure Babel zu der von der Hochzeit des reinen Eheweibs Jerusalem (21, 9). Aber wer sei nun als Mann von Jerusalem zu denken? Nach 19, 7. 9; 21, 9 sei es das Lamm. Da nun aber einerseits der Zusammenhang von 19, 1 ff. mit den vorhergehenden Kapiteln d. h. J^2 vor Augen liege, andererseits oft genug gezeigt sei, dass der Redaktor in jüdische Zusammenhänge Anklänge aus der Urapokalypse und speziell

Beziehungen auf das ἀρνίον hineingebracht habe, so liege die Vermutung sehr nahe, dass auch hier das Lamm nur eingeschoben sei. Die Loblieder 19, 1 f. und 19, 5 ff. gehen immer nur auf Gott. Er werde als βασιλεύς gepriesen. So werde er auch den βασιλεῖς τῆς γῆς, welche mit dem Weibe Babel gehurt haben, als der rechtmässige Gatte des reinen Weibes Jerusalem gegenübergestellt gewesen sein (cf. Ez. 16 und 23). Statt τοῦ ἀρνίου werde darum in 19, 7 αὐτοῦ gestanden haben. Dass im Original das weisse reine Linnen des Gottesweibes nicht die δικαιώματα τῶν ἁγίων bedeute, überhaupt eine solche Symbolisierung nicht vertrage, sei wohl sicher. Andererseits sei es sehr erklärlich, wie der Redaktor hier die ἅγιοι und ihre δικαιώματα hineingebracht habe. Ihm schwebe einerseits Apok. 7, 9—17 und andererseits Matth. 22, 1—14 vor. Ebendarauf weise auch der redaktionelle Zusatz V. 9^b: καὶ λέγει μοι — κεκλημένοι.

Blicke man auf die so gereinigten Verse zurück, so könne es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass dieselben aus J^2 stammen und die Fortsetzung der c. c. 17 und 18 seien. Dann werde es aber auch keinem Einwand begegnen, wenn die Worte V. 2: καὶ ἐξεδίκησεν — ἐκ χειρὸς αὐτῆς ebenfalls dem Redaktor zugeschrieben werden, da oben nachgewiesen sei, dass nur durch diesen dem Bild der grossen Hure die Züge des christenmörderischen Roms hinzugefügt seien. Auf diese Weise werde auch vielleicht eine Eigentümlichkeit von V. 3 ihre Erklärung finden. Man habe mit Recht darauf hingewiesen, dass der auf das ἀλληλούϊα folgende Satz: καὶ ὁ καπνὸς — αἰώνων wie abgerissen dastehe. Erkenne man nun, dass die Worte καὶ ἐξεδίκησεν κ. τ. λ. Zusatz des Redaktors seien, so sei die Annahme nicht fernliegend, dass der Satz: καὶ ὁ καπνός — αἰώνων sich ursprünglich an ὅτι ἔκρινεν κ. τ. λ. hinter πορνείᾳ αὐτῆς angeschlossen habe. Dann habe der Redaktor, um die Periode nicht zu sehr zu verlängern, für den durch seinen Einschub abgebrochenen Satz eine neue Einführung ge-

nommen: καὶ δεύτερον εἴρηκαν. Das folgende ἀλληλούϊα könne dann entweder Wiederholung des Eingangs des ersten Satzes aus V. 1, sein, oder der Satz habe ursprünglich mit ἀλληλούϊα geschlossen, und dieses zweite habe der Redaktor dann an den Anfang seines neugebildeten Satzes in V. 3 gestellt.

Dass die Worte καὶ ἐξεδίκησεν κ. τ. λ. in V. 2 dem Redaktor angehören, werde nun noch durch eine Erwägung gestützt, an welche sich einige wichtige Betrachtungen anschliessen. Bei seinem Zusatz in V. 2 habe der Redaktor die Stelle 6, 10 der Urapokalypse vor Augen gehabt (cf. ἐκδικεῖν τὸ αἷμα, σύνδουλοι). Eine ähnliche Beziehung auf die Urapokalypse finde sich in dem zweimaligen ὄχλου πολλοῦ in 19, 1. 6 vgl. mit 7, 9. Es sei wohl ebenfalls Zusatz des Redaktors, wie eine Vergleichung von 19, 1 mit 12, 10 und 14, 2, und bei 19, 6 die Erwägung ergebe, dass es nach dem Vorhergehenden überflüssig sei. Die Verse 19, 9^b und 10 endlich seien in jeder Beziehung auffallend. So zunächst die Wiederholung des im Anfang von V. 9 stehenden καὶ λέγει μοι. Bei einem Buch von so zusammengesetztem Charakter wie die Apokalypse müsse man annehmen, dass V. 9^b von einem andern Zusammenhang abgerissen sei. Die Richtigkeit dieser Vermutung werde durch den Inhalt von V. 9^b. 10 bestätigt. Jemand weise hier auf etwas vorher Gesagtes oder Geschriebenes zurück und bezeichne dasselbe als warhaftige Gottesworte. Die Verse 6—8 enthalten aber keine Gottesworte sondern den Triumphgesang über den Fall Babels und die Herabkunft des himmlischen Jerusalem. Vor allem aber wolle die Scene in V. 9^b. 10, welche ja offenbar eine Vision abschliesse, nicht an diese Stelle passen, welche gerade den Uebergang von einer Vision zur andern bilde. Vom Redaktor könne das Stück nicht stammen, da sich nicht begreifen lasse, was ihn zu einer solchen Produktion könnte veranlasst haben. Es müsse ein Stück aus den ihm vorgelegenen Quellenschriften sein. Das folge auch aus den

Worten: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, welche offenbar zu den erklärenden Zusätzen des Redaktors gehören, wie sich ein solcher unmittelbar vorher in V. 8 finde. Die Deutung von ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ sei ja auch nicht im Sinn des Originals. Aus welcher Quellenschrift nun das fragliche Stück stamme, könne nicht zweifelhaft sein. Aus J^2 nicht, da der Abschnitt 19, 1—8^a seine Fortsetzung in dem Bericht vom himmlischen Jerusalem 21, 9 ff. finde, auch aus J^1 nicht, da mit 19, 11 die Fortsetzung von 16, 20 eintrete. Mithin bleibe nur die Urapokalypse übrig. Der Bericht von der 7. Siegelvision breche mit 7, 9—17 plötzlich ab. Daran reihe sich sehr gut 19, 9^b. 10^a.

Schmidt betrachtet das Stück 17, 1—19, 5 als ein nicht von Hause aus zum Messiasbuch gehöriges sondern als ein in dasselbe aufgenommenes jüdisches Orakel. Mit c. 13 sei es zwar verwandt durch das gemeinsame Bild vom ϑηρίον, aber zwei Merkmale scheiden beide Visionen. In 17, 1—19, 5 fehle der Lügenprophet, der von c. 13 ab in c. c. 15. 16. 19. 20 bis in die letzte Entscheidung hinein (20, 10) neben dem Tier festgehalten sei. In dem Stück 17, 1—19, 5 dagegen trete eine andere Figur neben dem Tier auf, ein Weib in Purpur und Scharlach, Babel-Rom. Auf dieses sei der Gesichtspunkt von 18, 1—19, 5 ausschliesslich gerichtet und schon in c. 17 spitze er sich sichtlich dahin zu. In der ausführlicheren Messiasvision dagegen sei Alles und Jedes auf die grossen Welt-Faktoren in den bevorstehenden Entscheidungen gerichtet und Roms Fall (16, 19) sei nur Episode. Mit annähernder Sicherheit lasse sich aus 17, 7—13 schliessen, dass die Vision von Roms Untergang aus der Zeit des Vespasian stamme. Wenn man Galba, Otho und Vitellius nicht mitrechne, sei Vespasian der 6. augenblicklich regierende Kaiser. Der Nero, dessen Wiederkehr aus dem Orient erwartet werde, sei (nach Mommsen) derjenige, der unter Vespasian im Euphratgebiet Anhang gefunden, welchen König Artabanos unter Titus anerkannt und sich angeschickt habe, mit Heeresmacht in Rom

wiedereinzusetzen. Von da aus erklären sich nach Schmidt die Verse 17, 12. 13 mit dem Bild von den Hörnern zeitgeschichtlich von selbst. Vielleicht finde auch das über den 7. König Geweissagte eine Deutung in dem Umstand, dass von Titus wegen seiner untergrabenen Gesundheit, nur ein kurzes Regiment habe erwartet werden können.

Die Verse 19, 9. 10 schreibt Schmidt dem Redaktor zu. Wie er über 19, 6—8 denkt, wird nicht deutlich.

Erbes hält das Stück 17, 1—19, 4 in unmittelbarem Zusammenhang mit den c. c. 15 und 16 für das Werk des Ueberarbeiters vom Jahr 80. Ohne Zweifel sei das im Jahre 64 zur Christenmörderin gewordene Rom, das im Jahr 70 auch die hl. Stadt zerstört habe, unter dem neuen Babel gemeint, das nun in der von den Propheten, besonders Jeremia (50. 51) und Ezechiel (26. 27) gemalten Gottlosigkeit und Verworfenheit des alten erscheine und auch dessen Strafe erleiden soll. Das Tier habe der Ueberarbeiter in c. 13 vorgefunden. Es auf Gajus zu beziehen, sei nicht mehr zeitgemäss gewesen. Der Autor habe darum das Afterbild des Satans mit den 7 Köpfen auf das römische Cäsarentum überhaupt gedeutet, indem er die Köpfe auf so viele Kaiser bezogen und das Nötige nachgetragen habe, um den die christliche Phantasie erfüllenden Nero als nunmehrige Hauptperson besonders zu kennzeichnen. Da die grosse Hure auf den 7 Bergen und das auf 7 Häupter angelegte Cäsarentum enge zusammengehören, eins das andere besitze und trage, so sei es natürlich gewesen, dass der Seher dieses Verhältnis auch mit den beiden Figuren und Begriffen zur Anschauung gebracht habe. So habe er, da das Umgekehrte nicht wohl möglich gewesen, das Weib auf das scheussliche Tier gesetzt. Was Spitta an c. 17 durch 2 Urheber erklären wolle, führe sich einfach darauf zurück, dass dem spätern Verfasser eben der Stoff in c. 13 gegeben gewesen sei, den er zu seinen Zwecken zeitgemäss zu verarbeiten, umzubiegen und zu kombinieren gehabt habe, wobei es nicht ohne Härte und Gewaltthätig-

keit abgegangen sei. Dass das Tier nicht ausdrücklich durch den Artikel als das bereits aus c. 13 bekannte bezeichnet werde, sei fast selbstverständlich, da der Seher nur sein Gesicht wiederzugeben habe und nicht zugleich Reflexionen auf Früheres anzubringen brauche. Dass der Autor über die Erscheinung des auf dem Tier sitzenden Weibes V. 6 erstaunt thue, sei so natürlich als das Anerbieten des Engels V. 7, ihm das Geheimnis des Weibes und des dasselbe tragenden Tieres mit den 7 Köpfen und den 10 Hörnern erklären zu wollen, zumal zu der neuen zeitgemässen Beziehung (der 7 Köpfe auf 7 Kaiser und der 10 Hörner auf 10 Statthalter) künstliche Nachhilfe gehört habe. Man vernehme zuerst die Deutung des Tiers, da dieses dem Leser schon aus c. 13 bekannt und als Rätsel aufgegeben gewesen sei, zugleich auch der folgenden Deutung des Weibs auf die grosse Roma und deren Geschick zu gute komme. Dass neben der Umdeutung des Tiers mit 7 Köpfen auf das römische Cäsarentum mit 7 Trägern in V. 11 das Tier selbst zugleich auch als achter Kaiser erscheine, sei ein bereits besprochener Durchbruch der in c. 13 ursprünglichen Auffassung, wonach das Tier mit allen Attributen eine bestimmte Einzelperson bezeichne.

Mit c. 17 hänge eng zusammen c. 11, ohne dass besondere Schwierigkeiten darin wahrzunehmen wären. Die Könige der Erde, welche 18, 9 den Untergang Roms beweinen, seien wohl zu unterscheiden von den 10 mit dem wiederkehrenden Nero gegen Rom verbündeten Statthaltern. Der Lobgesang mit Halleluja, welcher nun in c. 19 folge, beziehe sich in V. 3 ausdrücklich darauf, dass Gott die grosse Hure gerichtet und das Blut seiner Knechte an ihr gerächt habe, klinge aber V. 2 auffällig an Worte jenes Lobgesangs in 15, 3 f. an, der dort nach der grossen Messiasschlacht so am Platze gewesen sei, dass seine jetzige Kürze nur wundern könne. Nun sei in 15, 3 vom Lied Mosis und vom Lied des Lammes die Rede, ohne dass

doch das letztere wirklich folge. Statt anzunehmen, dass das Lied des Lammes hier interpoliert sei, habe man mehr Grund zu behaupten, dasselbe sei in Wegfall gekommen. Denn einerseits sei nach der Erscheinung des Lamms bei seinen Auserwählten 14, 1 ff. und nach seinem die Beseligung der Gläubigen bringenden Endgericht 14, 14—20 ein Lobgesang auf das Lamm am Platze. Andererseits habe der Hymnus hier nicht mehr recht gepasst, nachdem der Ueberarbeiter das Endgericht um seine entscheidende Bedeutung bringend die 7 Engel mit den 7 Zornesschalen neu habe hervorgehen lassen, und Roms Strafgericht erst den Grund geben sollte zum vollen Halleluja. So habe es nahe gelegen, nur den Anfang des Lieds 15, 3 f. stehen zu lassen, den Rest aber für spätere Gelegenheit aufzusparen oder sonst zu verwerten. Nun habe man in 5, 11—14 ein solches Lied auf das Lamm, das dort überflüssig und unpassend gefunden worden sei. Das sei nun hier hinter 15, 3 f. an seinem Platz. Wenn es sich aber frage, wie viel von dem Lobgesang in c. 19 schon ursprünglich hinter dem Endgericht 14, 14—20 erklungen sei, so habe man in V. 2 und 3 die deutlich vom späteren Ueberarbeiter herrührende Beziehung auf die grosse Babel, und die aus 14, 11 entlehnte Wendung ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων sei von demselben eben darauf bezogen. Während man nun nach liturgischem Brauche nur ein oder drei Halleluja erwarte, und die beiden ersten Halleluja in V. 1 und 3 ihren Abschluss in dem Amen-Halleluja aus dem Mund der 24 Aeltesten und 4 Seraphim in V. 4 erhalten, ergehe in V. 5 eine Aufforderung von Gottes Thron und ertöne daraufhin in V. 6 noch ein viertes Halleluja. Dass dasselbe sich ebenso wie das erste V. 1 als Stimme einer grossen Menge anhöre, falle dazu auf. Erbes schliesst daraus, dass 19, 1—4 d. h. die zwei ersten Halleluja und das Niederfallen der Aeltesten und Seraphim mit dem abschliessenden Amen-Halleluja zusammengehören und mit Bezug auf Babels Schicksal vom Ueberarbeiter kom-

poniert seien, der indes, nach 5, 14 zu schliessen, das Niederfallen und Amen hier vorgefunden und mit den 3 Halleluja verbunden habe. Ursprünglich dagegen sei die Aufforderung an die auch 11, 18 erwähnten Heiligen und Gottesfürchtigen, die grossen und die kleinen V. 5 und dann der Ruf wie einer grossen Menge in V. 6 (cf. dazu 6, 11; 7, 9). In schöner Rückbeziehung auf 3, 20 werde dann in 19, 7 ff. die Hochzeit des Lamms angekündigt und gesagt: »Schreibe, selig sind, die zur Hochzeit des Lamms berufen sind« (cf. Luc. 14, 15; Dan. 12, 12). Nun folge die Versicherung der Wahrheit der gehörten Worte und die Anbetungsscene in 19, 9ᵇ, 10. Dies wiederhole sich in 22, 6 ff. Und zwar habe nicht bloss jene Versicherung am Ende der Schrift als Qualifizierung des ganzen Inhalts ihre natürliche Stelle, sondern auch die Anbetung habe an der zweiten Stelle, auf 22, 6 folgend, einen natürlicheren Platz als 19, 9 f. Man habe es hier mit der Nachbildung eines Späteren zu thun. Die Versicherung der Glaubwürdigkeit finde man auch noch in 21, 5 und zwar diene sie in 19, 9 und 21, 5 offenbar nur zur Bekräftigung eines vorangehenden einzelnen bedeutungsvollen Ausspruchs. Dies führe zu der Vermutung, dass nur das mit 14, 13 korrespondierende: »Schreibe, selig sind die zur Hochzeit des Lamms berufen sind« in 19, 9 den Ergänzer veranlasst habe, mit der Bekräftigung dieses schönen Worts auch die 22, 6 daran anschliessende Anbetungsscene folgen zu lassen, um den Eindruck des Wortes und des vorangehenden Chorgesangs vor den eigenen weiteren Ausführungen zur Geltung zu bringen.

Was die historische Deutung der c. c. 17 und 18 betrifft, so ist auch Erbes der Ansicht, dass der 6. Kaiser Vespasian sei. Der Verfasser schreibe aber nicht wirklich unter diesem Kaiser, sondern nehme nur prophetisch seinen Standpunkt in dieser Zeit, während er thatsächlich bereits den Regierungsantritt des 7. Kaisers, d. h. des Titus kenne und die Zeichen des Jahrs 79 deute. Dass c. 17 so spät geschrieben sei, lasse sich noch genauer beweisen. Da

Nero den Juden nichts zu leide gethan habe, so begreife sich, dass die jüdische Sibylle (V, 155—178. 361—385) von dem wiederkehrenden Nero Rache an Babel und den Zerstörern »der grossen Stadt und des gerechten Volkes« erwarte. In die Fussstapfen dieses jüdischen Sibyllisten sei offenbar der judenchristliche Verfasser von c. 17 getreten. Danach sei c. 17 jedenfalls in einer Zeit geschrieben, in der man auf die Ereignisse des Jahrs 70 zurückgeblickt habe. Wenn die Sibylle V, 155 ff. von einem grossen Stern rede, so sei das wahrscheinlich der Komet des Jahrs 76. Und in der That sei der Gedanke an Neros Wiederkehr gerade in dieser Zeit neu belebt worden durch den zweiten Pseudo-Nero, Terentius Maximus, der dem Nero in jeder Beziehung täuschend ähnlich unter Vespasian im römischen Gebiet am Euphrat aufgetreten sei, und den der Partherkönig anerkannt und unter Titus mit Heeresmacht in Rom wiedereinzusetzen sich angeschickt habe (Zonaras, Ann. 11, 18; Tac. Hist. 1, 2; Sueton c. 57). Ein Ruf wie der 18, 4: »Ziehe aus Babel, mein Volk, damit du nicht Teil bekommst an ihrer Sünde und Strafe« passe denn auch mit der Voraussetzung einer christlichen Gemeinde in Rom besser in jede spätere Zeit als in die nächste Folgezeit nach dem Blutbad von 64. Zu diesen chronologischen Ergebnissen stimme, dass auf eine Reihe bedeutsamer oder schrecklicher Ereignisse aus dem Jahr 79, das Erscheinen eines Kometen, den Ausbruch des Vesuvs, ein Erdbeben in Campanien und eines auf Cypern, einen Brand und eine Pest in Rom vom Verfasser der c. c. 17 und 18 teils hier (Brand c. 18) teils in andern von ihm stammenden Stücken (cf. besonders c. 16) Bezug genommen sei, während bei den weissen Steinen, die mit dem neuen Namen beschrieben 2, 17 den Siegern zu dem neuen Manna gegeben werden, wohl an die Täfelchen mit Anweisungen auf Kleider, Esswaren u. dgl. zu denken sei, die Titus bei Gelegenheit der Einweihung des Kolosseums unter das Volk habe verteilen lassen. Wie der jüdische Sibyllist

(IV, 130 ff.) ums Jahr 80 aus den schrecklichen Anzeichen die Nähe des göttlichen Strafgerichtes über Rom und der Rückkehr Neros verkünde, so teile unser judenchristlicher Ueberarbeiter der Apokalypse dieselbe Erwartung und sehe schon im Geiste 16, 12 die Könige des Ostens (nach Strabo zur Zeit Vespasians 18 in Partien unter dem Grosskönig) über den Euphrat kommen und den von ihnen begünstigten Nero zurückführen, um sein Rachewerk zu vollenden. Wenn der Ueberarbeiter 17, 8 deutlich sage, dass das Tier aus der Abyssus, also aus dem Totenreiche, wiederkehren werde, und damit doch die landläufige Idee einer Flucht zu den Parthern verknüpft sei, so erkläre sich dieses für die gewöhnliche Auffassung schier unlösbare Rätsel als einfache Kombination des Ueberarbeiters. Derselbe habe die verschiedenen Gerüchte über Neros Ende (Tod, Flucht zu den Parthern) gekannt. Andererseits habe er 11, 7 die Angabe gefunden, dass das aus der Abyssus aufsteigende Tier mit den Zeugen Krieg anfangen werde. Obgleich nun durch diese Bezeichnung das Tier lediglich als satanisch habe charakterisiert werden sollen, und der Gedanke an einen vorangehenden Tod hier so fern gelegen habe wie bei den aus der Abyssus hervorkommenden Heuschrecken 9, 2 ff., so habe doch der Ueberarbeiter bei seiner Beziehung des Tiers auf Nero sein Aufsteigen aus der Abyssus in dem andern Sinn genommen, den ihm nun die Todeswunde des Tiers und die Parallele zum Lamm nahe gelegt habe, und so sei er zu den Kombinationen gekommen, wie sie in c. 17 und dem ergänzten c. 13 vorliegen.

c. Untersuchung.

Bei der Untersuchung des Abschnitts 17, 1—19, 10 gehen wir aus von c. 17. Da gilt es vor allem die Frage zu beantworten, ob c. 17 eine Einheit ist. Wir denken dabei nicht an diesen oder jenen kleineren Zusatz sondern an die Behauptung, dass die Verse 17, 7—18 nicht ursprünglich mit den Versen 17, 1—6 zusammengehören.

Wir finden keinen Grund, der eine solche Scheidung rechtfertigen würde. Schon in den Versen 17, 1—6 ist das scharlachene Tier voll Namen der Lästerung mit 7 Köpfen und 10 Hörnern so zur Einheit mit dem Weib verbunden, dass es gar nicht auffallend erscheinen kann, wenn die folgende Erklärung sich nicht bloss mit dem Weib sondern auch mit dem Tier beschäftigt. Das Weib und das Tier lassen sich gar nicht trennen. Was ist das Weib ohne das Tier, Rom ohne den Kaiser! Erst durch das Tier bekommt das Weib seine Bedeutung. Darum wird er als auf ihm sitzend dargestellt. Schon deshalb versteht es sich, dass das Tier in der Erklärung des Bildes die erste Stelle einnimmt. Am Tier war ja auch am meisten zu erklären, und diese Erklärung des Tiers bietet die historische und chronologische Basis, auf welcher die Erscheinung des Weibes erst recht verständlich wird. Warum aber der Verfasser von 17, 1—6 nicht selbst das Bedürfnis gehabt haben sollte, um sein in den genannten Versen aufgestelltes Bild im folgenden einigermassen zu erläutern, ist durchaus nicht einzusehen. Der Versuch, der Erklärung in 17, 7 ff. dadurch ihren Ausgangspunkt zu nehmen, dass man in 17, 3 die Worte γέμοντα — κέρατα δέκα streicht, ist rein willkürlich. Es ist ebenso geschmack- als gedankenlos, anzunehmen, dass es sich bei dem Tier, auf dem das Weib sitzt, um ein gewöhnliches, nur prächtig ausgestattetes Reittier handle. Das heisst doch nichts anderes als einen wesentlichen, bedeutungsvollen Zug des Bildes zu einer nichtssagenden, sinnlosen Spielerei herunterdrücken. Das Weib ist ja nach V. 18 jedenfalls Rom, und wenn dieses auf einem Tier sitzend vorgestellt wird, so muss das Tier eben auch wie das Weib selbst eine tiefere symbolische Bedeutung haben. Das Prädikat »scharlachen« drückt denn auch nicht die blosse Pracht des Tiers aus, vielmehr werden wir, da die Scharlachfarbe den Gewändern der Könige und Kaiser eigentümlich ist, schon dadurch darauf gewiesen, dass unter dem Tier ein Repräsentant des römischen Kaisertums zu

verstehen ist. Und da durch die Worte γέμοντα — κέρατα δέκα diese Auffassung weiter bestätigt wird, so zeigt sich daran ihre Ursprünglichkeit in hellem Lichte. Was die doppelte Deutung der 7 Köpfe auf 7 Berge und 7 Könige und die doppelte Beziehung des Tiers selbst auf das römische Kaisertum überhaupt und dann wieder auf einen bestimmten Kaiser zu Gunsten der Annahme beweisen soll, dass die Verse 7, 7—18 späterer Zusatz seien, ist mir nicht verständlich. So gut der spätere Redaktor sich eine solche doppelte Deutung erlaubt haben soll, so gut kann sie sich der ursprüngliche Verfasser des ganzen Kapitels 17 erlaubt haben. Und ist denn diese doppelte Deutung überhaupt auffallend? Sollte das Tier mit den 7 Köpfen auf die römische Kaisermacht und 7 ihrer Repräsentanten gedeutet werden, so legte sich zum Beweis, dass man es gerade mit einer römischen Institution zu thun hat, zunächst nahe, die 7 Köpfe zu den 7 Hügeln Roms in Beziehung zu bringen, ehe man zu der Erklärung fortschritt, dass 7 Könige darunter zu verstehen seien. Dass es sich nicht bloss um 7 Könige überhaupt, sondern um 7 römische Könige oder Kaiser handle, das will jene doppelte Deutung der 7 Köpfe besagen. Und was die doppelte Deutung des Tiers selbst betrifft, so wäre es doch nicht zu verwundern, wenn der Apokalyptiker in dem Tier zunächst die römische Kaisermacht im allgemeinen und dann wieder einen einzelnen Repräsentanten derselben sehen würde, denjenigen, in dem das Wesen dieser Macht seinen stärksten oder schlimmsten Ausdruck gefunden hat, und mit dem sie ihr Ende finden soll. Allein es ist überhaupt noch die Frage, ob das Tier in c. 17 wirklich in diesem doppelten Sinne aufgefasst ist. Nach 17, 7 ff. ist das Tier nicht eine Macht, sondern ein bestimmtes Einzelwesen, das war, nicht ist und zurückkehren soll aus dem Abgrund. Und zwar soll es einer von den 7 Königen sein, welche die 7 Köpfe des Tiers andeuten, genauer der zuletzt kommende, der in der Reihe der achte ist, in dem aber nur

einer der 7 bezw. der 5 ersten wiedererscheint (17, 9. 10. 11). Die Deutung der 7 Köpfe auf 7 Berge und überhaupt die enge Verbindung, in der das Tier zu dem Weib = Rom (17, 5. 9. 18) steht, stellt es nun ausser Zweifel, dass das Tier ein römischer Kaiser ist, einer der 7 oder 5 ersten, der gewesen, augenblicklich nicht ist, aber als achter noch einmal kommen soll. Damit werden wir speziell auf Nero gewiesen, bei dem sich die hier ausgesprochene Erwartung der Wiederkunft allein erklärt. Das Tier ist also hienach der wiedererwartete Nero. Dass nun an andern Stellen von c. 17 das Tier nicht diese bestimmte Person, sondern die römische Kaisermacht im allgemeinen sei, ist unserer Ansicht nach eine durch nichts zu beweisende Behauptung. Mit jener erstgenannten Auffassung des Tiers als des wiedererwarteten Nero kommt man in c. 17 überall durch, so namentlich auch, wo man es am ehesten bezweifeln könnte, im Anfang von c. 17 d. h. in 17, 1—6. Kapitel 17 ist ein prophetisches Stück. In dem Weib stellt der Seher Rom vor nicht ganz im allgemeinen, sondern in dem noch zukünftigen Augenblick, da es getragen wird von dem Tier mit den 7 Köpfen und 10 Hörnern, das aus dem Abgrund zurückkehren soll, d. h. in dem Augenblick, da Nero nach Erfüllung der Siebenzahl der Könige äusserlich als der achte und thatsächlich doch als einer aus den 7 wiedergekommen ist, unterstützt von 10 ihm zur Verfügung stehenden Unterkönigen d. h. von den ihm als Kaiser untergebenen Statthaltern des Reichs.

Wenn man aus dem Verhältnis von c. 17 zu c. 13 die Annahme hat begründen wollen, dass ein Späterer Elemente aus c. 13 in freier Verwertung in das ursprünglich davon intakte c. 17 hineingebracht habe, so verweisen wir dagegen auf den früher gebrachten Nachweis, dass nicht c. 17 von c. 13 sondern dieses von jenem abhängig ist.

Besser als die bisher besprochenen Gründe könnte übrigens ein anderer die Trennung der Verse 17, 7—18 von 17, 1—6 zu rechtfertigen scheinen. Seltsamer Weise

hat man aber von diesem Grund keinen Gebrauch gemacht. Man könnte nämlich darauf weisen, dass in 17, 1—6 das Weib, sofern es auf dem Tier sitzt, mit dem letzteren im engsten Bund erscheint, während nach den Versen 16. 17 das Tier und die 10 Könige die Buhlerin hassen und mit Feuer verbrennen sollen. Das ist zweifellos ein grober Widerspruch. Aber derselbe löst sich einfach, da wir zeigen zu können glauben, dass die Verse 16. 17 interpoliert sind. Wenn man die Verse 16 und 17 mit den Versen 13 und 14 vergleicht, so ist klar, dass hier und dort dem Tier und seinen Verbündeten zwei verschiedene Aufgaben zugewiesen werden, die unvermittelt, rein äusserlich nebeneinander stehen und thatsächlich auch einander ausschliessen. Nach den Versen 13. 14 soll das Tier mit dem Lamm und seinen Genossen streiten und von ihm besiegt werden, nach den Versen 16. 17 soll es die Buhlerin hassen und mit Feuer verbrennen. Nur die eine dieser beiden Aufgaben kann ursprünglich sein, während es aus einem späteren Zusatz erklärt werden muss, wenn daneben auch noch von der andern Aufgabe die Rede ist. Der Zusatz ist nun nicht, wie Vischer und andere meinen, in den Versen 13. 14 sondern in den Versen 16. 17 zu erkennen. Die enge Verbindung zwischen dem Weib und dem Tier in 17, 1—6 aber auch in 17, 7—18 lässt, wie bereits erwähnt, nicht erwarten, dass die Verbrennung der Stadt, die das Weib bedeutet, vom Tier und den es unterstützenden Königen ausgehen soll. Und in c. 18 ist denn auch die Verbrennung der Stadt nicht als eine That des Tiers, sondern als eine That Gottes vorgestellt, die zum Schrecken der Könige der Erde erfolgt. Dazu kommen aber noch ganz andere Gründe. Wären die Verse 13. 14 interpoliert und die Verse 16. 17 ursprünglich, dann wäre nicht einzusehen, wozu eigentlich von den 10 Hörnern oder Königen neben dem Tier noch die Rede ist. Denn zur Verbrennung Roms hätte das Tier keine solche Bundesgenossenschaft nötig. Anders steht es dagegen, wenn die

Verse 13. 14 ursprünglich und die Verse 16. 17 interpoliert sind. Zum Kampf mit dem Lamm und seinen Auserwählten bedarf das Tier solcher zahlreicher und starker Bundesgenossen.

Aber noch andere Erwägungen kommen in Betracht. Die Verse 16 und 17 stören offenbar den Entwicklungsgang von c. 17. Die Einzelerklärung in c. 17 behandelt, wenn wir von den Versen 16 und 17 absehen, zuerst das Tier V. 8—11, dann die 10 Hörner V. 12—14, dann die Wasser V. 15 und endlich das Weib selbst V. 18. Das ist eine schöne Ordnung. Lassen wir dagegen die Verse 16 und 17 im Zusammenhang stehen und streichen die Verse 13 und 14, dann wird die Ordnung völlig durchbrochen. Denn dann würde nacheinander vom Tier, von den 10 Hörnern, von den Wassern, wieder von den 10 Hörnern und vom Tier und endlich vom Weib gesprochen sein. Das ist ein Durcheinander. Von der Aufgabe, die das Tier und die 10 Hörner haben, muss ursprünglich in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erklärung des Tiers und der 10 Hörner d. h. in den Versen 13. 14 die Rede gewesen sein, während die Erklärung der Wasser und des Weibs (das an den Wassern sitzt) zusammengehört. Die Verse 13. 14 sind darum für einen ursprünglichen Bestandteil von c. 17 zu halten, die Verse 16. 17 dagegen für eine Interpolation. Worin dieselbe ihren Grund hat, werden wir später sehen.

Mit dem Nachweis der Ursprünglichkeit der Verse 13. 14 ist nun aber bereits auch der von Hause aus christliche Charakter von Kapitel 17 festgestellt. Die Stelle 17, 6: »Und ich sah das Weib trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu« scheint dieses Ergebnis direkt zu bestätigen. Denn die letzten Worte haben ein ausgesprochen christliches Gepräge. Doch hat die Stelle ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Um die Worte in ihrem ganzen Umfang zu streichen, dazu ist jedenfalls kein Grund vorhanden. Denn was soll doch der Einwand bedeuten, dass jene Worte völlig unvermittelt kommen! Es

ist eben ein neuer, besonderer Zug, der sich an die vorhergehenden vortrefflich anreiht. Mit dem was vorher vom Kelch voll unzüchtiger Gräuel und Unsauberkeit in der Hand des Weibes gesagt ist, steht die Angabe in V. 6 in keinerlei Widerspruch. Eine andere Frage dagegen ist die, ob das Nebeneinander von ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ ursprünglich ist. Die Wiederholung des ἐκ τοῦ αἵματος beweist jedenfalls, dass wir es hier nicht einfach mit verschiedenen Namen für dieselben Subjekte zu thun haben. Wer aber sind dann die ἅγιοι neben den μάρτυρες Ἰησοῦ und die μάρτυρες Ἰησοῦ neben den ἅγιοι? Da könnte man einen Augenblick daran denken, dass die ἅγιοι die Juden, die μάρτυρες Ἰησοῦ die christlichen Bekenner seien. Dann aber kommt man konsequent zu der Annahme, dass die Worte καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ eine Interpolation bilden. Denn es lässt sich kaum denken, dass ein christlicher Schriftsteller die Juden als die ἅγιοι neben und vor den Christen genannt haben sollte. Von einem Juden aber liesse sich nicht verstehen, dass er neben den ἅγιοι d. h. seinen Volks- und Glaubensgenossen noch der christlichen Bekenner gedacht haben sollte. Dagegen würde jenes Nebeneinander verständlich, wenn wir es in c. 17 mit einer jüdischen Grundlage zu thun hätten, in der ursprünglich nur von den ἅγιοι die Rede war, während der christliche Bearbeiter nachträglich dann noch die christlichen Bekenner hereingebracht hätte. Diese Annahme aber verbietet sich, da, wie wir gezeigt haben, die Verse 13. 14 den christlichen Ursprung unseres Kapitels beweisen.

Es legt sich denn auch ganz von selbst eine andere Erklärung nahe. Wir meinen dass die μάρτυρες Ἰησοῦ in Beziehung zu bringen sind zu den beiden μάρτυρες in c. 11, die von dem aus dem Abgrund aufsteigenden Tier getötet werden, und deren Leichname $3^1/_2$ Tage liegen bleiben auf der Strasse der grossen Stadt. Da c. 17, wie noch zu zeigen sein wird, älter ist als c. 11, hätten wir es bei den

Worten καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ in 17, 6 mit einem nachträglichen Zusatz zu thun. Ein Späterer hätte beim Lesen von 17, 6 sich auch der Ermordung der beiden Zeugen durch das Tier aus dem Abgrund in c. 11 erinnert und darum jene Worte hier in dem Gesicht von dem Weib und dem Tier eingefügt, da er wahrscheinlich den Zusatz in 11, 8 ὅπου καὶ etc. noch nicht kannte und die grosse Stadt, in welcher Menschen aus den Völkern, Stämmen, Zungen und Nationen wohnen, für dasselbe Rom hielt, das auch das Weib in c. 17 vorstellt. Die Zeugen bezeichnete er als Zeugen Jesu, da er in dem Redenden in 11, 3, was im Zusammenhang der Apokalypse wohl begreiflich ist, Jesus sah.

Sind nun die Worte καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ spätere Interpolation, so können, da c. 17, wie wir sahen, ein christliches Stück ist, die ἅγιοι in V. 6 nichts anderes als Christen sein. Und zwar wird man, wenn das Rom vorstellende Weib trunken erscheint vom Blut der Heiligen, bei den letzteren speziell an die Opfer der Neronischen Verfolgung zu denken haben. Dies aber ist ganz im Einklang damit, dass das Tier, auf dem das Weib sitzt, das Tier, das war, nicht ist und wiederkommen soll aus dem Abgrund, nur Nero sein kann.

Nach Nero, in Erwartung seiner Wiederkunft, hat also der Verfasser von c. 17 jedenfalls geschrieben. Will man die Zeit des Verfassers genauer bestimmen, so bieten dazu die Verse 17, 10. 11 die nötigen Anhaltspunkte. Der Verfasser schreibt nach 17, 10 unter dem sechsten Kaiser. Dass derselbe, wie vielfach angenommen wird, Vespasian sei, können wir nicht für richtig halten. Ein unter Vespasian schreibender Apokalyptiker, der so wie der unsrige die Reihenfolge der Kaiser im Einzelnen genau verfolgt, könnte die 3 Zwischenkaiser Galba, Otho, Vitellius nicht ohne irgendwelche Bemerkung übergangen haben. Dass unser Verfasser so ohne Weiteres von der Konstatierung des Todes des fünften übergeht zur Konstatierung der

Herrschaft des sechsten Kaisers, können wir uns darum nur erklären, wenn wirklich nichts anderes in der Mitte liegt, d. h. wenn der sechste nicht Vespasian sondern Galba ist. Wenn der Verfasser von c. 17 unter Galba schrieb, konnte er diesen gar nicht anders denn als den sechsten Kaiser bezeichnen. Und dass er vom sechsten nichts weiter zu sagen weiss als: »er ist«, spricht eher für Galba als für Vespasian. Vollends unbegründet ist die weitergehende Behauptung, dass der Apokalyptiker bereits auch die kurze Herrschaft des siebenten (Titus) und das gewaltsame Ende des achten (Domitian) kenne. Dass nach dem sechsten Kaiser noch ein siebenter kommen muss, steht wie ich schon früher geltend gemacht, und wie Pfleiderer im Anschluss an mich anerkennt, dem Apokalyptiker einfach dogmatisch fest wegen der Siebenzahl der Hügel (und Könige) Roms, im Zusammenhang mit der typischen Bedeutung der Siebenzahl überhaupt. Diesen Glauben, dass es sieben sein müssen, gleicht nun der Apokalyptiker aus mit seiner Ueberzeugung, dass das Ende der Dinge und darum auch die vorhergehende Wiederkunft Neros in Bälde bevorstehe, und so kommt er mit innerer Notwendigkeit zu der Bemerkung, dass der siebente nur kurze Zeit regieren dürfe. Man braucht also diese Bemerkung nicht erst von der kurzen Regierung des Titus aus zu erklären, der ja auch, wenn Galba der sechste ist, gar nicht der siebente sein kann. Damit ist bereits die Annahme, dass die Schlussworte von V. 10: καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι eine Interpolation seien in das unter dem sechsten Kaiser d. h. Vespasian geschriebene Kapitel 17, wiederlegt. Es ist kein stichhaltiger Grund zu dieser Annahme vorhanden. Auch das εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν des achten steht dem Apokalyptiker von vornherein fest. Das ist in dem Charakter des Tiers begründet (cf. 17, 11 mit 17, 8). In Vers 17, 11 fasst der Apokalyptiker den achten ins Auge und vergegenwärtigt sich ihn und spricht darum im Präsens von ihm, obgleich er noch nicht gekommen. Es liegt

auch hier kein Grund vor, an ein vaticinium post eventum zu denken. Die Veränderung der Zählung in 17, 11, auf die Weizsäcker hinweist, ist im Zusammenhang natürlich und notwendig. Wäre der siebente Kaiser der wiedergekommene Nero, so wären es ja im Ganzen nicht 7 sondern bloss 6 Kaiser. Gerade weil der Apokalyptiker die Siebenzahl ernst nimmt, muss er den wiederkommenden Nero als den achten in der Reihe zählen. Aber die Achtzahl reduziert sich eben auf die Siebenzahl, weil der achte einer von den 7 d. h. mit dem fünften identisch ist. Ein Widerspruch mit dem Vorhergehenden ist in 17, 11 nicht enthalten, und darum liegt auch kein Grund vor, um mit Harnack 17, 11 als Interpolation zu betrachten. Ebensowenig aber geht es an, mit Pfleiderer die Schlussworte von V. 11: καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει auf die Worte καὶ ἄλλος οὔπω ἦλθεν in V. 10 folgen zu lassen. Diese Worte passen offenbar nicht zusammen.

Dem Versuch, unsere Deutung von c. 17 auf die Zeit Galbas dadurch zu beanstanden, dass man sagt, in c. 17 liege die Nerosage in einer Form vor, die erst im 2. Jahrhundert aufgekommen sei, legen wir kein Gewicht bei. Dass der Glaube, Nero sei zu den Parthern geflohen und werde von da zur Bestrafung seiner Feinde und insbesondere Roms wiederkehren, bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts die ausschliessliche Form der Nerosage gewesen und dass dann erst der Glaube an eine Rückkehr aus dem Totenreich aufgekommen sei, lässt sich einfach nicht beweisen. Wenn nichts anderes dagegen spricht, dann spricht eben gerade unser c. 17 dagegen. Mag jene erste Form der Sage eine Zeitlang nahezu die herrschende gewesen sein, so ist damit doch nicht gesagt, dass sie dies ganz und von Anfang an war. Dem Glauben, dass Nero zu den Parthern geflohen sei und von da wiederkommen werde, stand ja jedenfalls die Kunde gegenüber, dass er durchs Schwert gefallen sei. Was Wunder, wenn unser Apokalyptiker nicht einfach dem ersten Gerüchte Glauben

schenkt sondern beide Relationen kombiniert in der Vorstellung, dass Nero aus der Abyssus wiederkehren werde. Das war ja eine Vorstellung, die der Auffassung, die die Christen von Nero haben mussten am besten zu entsprechen schien. In die Hölle gehört er und wenn er wiederkommt, kann es ja auch nur sein, um als Sendling der Hölle deren widergöttliche Pläne auszuführen. Daher die Erwartung, dass der aus der Hölle Erstandene mit dem Lamm kämpfen werde. Der Gedanke, dass Nero zur Bestrafung Roms wiederkommen und als Werkzeug Gottes die Stadt mit Feuer verbrennen soll, passt durchaus nicht zusammen mit der Auffassung Neros als höllischer Gestalt. Dieser in den Versen 16. 17 ausgedrückte Gedanke ist, wie wir bereits gezeigt haben, in c. 17 nicht ursprünglich, vielmehr nachträglich darin eingefügt unter dem Einfluss der populären Form der Nerosage, speziell wohl zu der Zeit, da von dem unter Titus bei den Parthern aufgetretenen Nero Rom Gefahr zu drohen schien. Da legte sich der Gedanke nahe, dass das in c. 18 geschilderte Strafgericht über Rom d. h. die Verbrennung der Stadt durch Nero vollzogen werden soll. Aber es ist bezeichnend und eine Bestätigung unserer Ansicht von der Interpolation der Verse 17, 16. 17, dass in c. 18 von Nero und den mit ihm verbündeten Königen als Urhebern des Brandes nicht nur durchaus keine Andeutung sich findet, dass vielmehr die Verbrennung der Stadt hier als ein unmittelbar göttliches Strafgericht erscheint, das unter dem Wehklagen der Könige der Erde erfolgt.

Mit c. 17 hängt aufs engste zusammen c. 18, sie bilden ein ursprüngliches Ganzes. Kapitel 17 ist nur der erste Teil des Gesichts vom Gericht über die grosse Buhlerin (17, 1). Stellt c. 17 diese letztere selbst dar mit dem Tier, das sie trägt, so entrollt c. 18 das Bild ihres Gerichts.

Wenn, wie wir zeigten, c. 17 unter Galba geschrieben ist, so passt das, was sich c. 18 an chronologischen Merkzeichen entnehmen lässt, vollkommen zu diesem Datum.

Dass das Gericht über Rom vorgestellt wird als eine Verbrennung der Stadt, weist darauf, dass der Brand Roms unter Nero im Jahr 64 noch in frischer Erinnerung ist. Aus dem Anfang von c. 18 eine spätere Entstehung dieses Kapitels abzuleiten, geht nicht an. Wenn es in 18, 4 heisst: »Und ich hörte eine andere Stimme vom Himmel: gehet hinaus ihr mein Volk von ihr, dass ihr nicht teilnehmet an ihren Sünden und dass ihr von ihren Schlägen nicht empfanget«, so muss man sich in erster Linie erinnern, dass hier die Sprache der alttestamentlichen Weissagung geredet wird, zum andern aber liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, dass unter Galba d. h. 4—5 Jahre nach dem Neronischen Christenmord bereits wieder Christen sich in Rom angesammelt hatten.

Auch in anderer Hinsicht bewährt sich die Einheit der beiden Kapitel. Wie sich uns c. 17 als christlich erwiesen hat, so ist auch c. 18 ohne Zweifel christlichen Charakters. Was man zu Gunsten des jüdischen Ursprungs dieses Kapitels geltend gemacht hat, ist nicht stichhaltig. Der Beweis, den man der in c. 18 herrschenden Stimmung entnommen hat, bedeutet nichts. Stichhaltig wäre er nur, wenn man voraussetzen dürfte, dass die Christen jener Zeit lauter Idealchristen gewesen wären, in denen Matth. 5, 44 volle Gestalt gewonnen hatte. Das wird niemand behaupten wollen. Der Maasstab, den Pfleiderer hier anlegt, ist kein geschichtlicher. Es ist begreiflich, wenn man sich dem heidnischen, christenmörderischen Rom gegenüber eher und lieber der drohenden Worte der alttestamentlichen Propheten gegen Babel erinnerte als jenes Wortes Jesu in der angegebenen Stelle. Die Stimmung des Verfassers von c. 18 scheint uns ganz der Anklage auf odium generis humani zu entsprechen, die aus Anlass des Brandes der Stadt Rom gegen die Christen erhoben wurde. Dass die ἀπόστολοι in V. 20 eingefügt sind, glaube auch ich. Eine Vergleichung von V. 20 mit V. 24 macht das sehr wahrscheinlich. Aber damit ist nicht erwiesen,

dass hier ein ursprünglich jüdisches Stück durch eine christliche Hand ergänzt wurde. Auch wenn das Stück von Hause aus christlich ist, versteht es sich, dass man später den Märtyrertod der Apostel in Rom, von dem die Ueberlieferung zeugte, besonders hervorheben wollte. Als christlich erweist sich c. 18 auch ohne das Wort ἀπόστολοι in V. 20. Die Propheten und Heiligen, deren Blut in der Stadt vergossen wurde und die nun jubeln sollen, dass Gott ihr Gericht an der Stadt gerächt hat, weisen bestimmt auf die christliche Herkunft des Stücks, denn wann sind je in Rom oder sonst auf der Erde durch Rom jüdische Propheten getötet worden? Für die Juden hat es damals überhaupt keine Propheten mehr gegeben. Wohl aber haben die Christen Propheten gehabt. Um auch die Propheten in V. 20 und 24 zu streichen, ist kein Grund vorhanden. Das Vorkommen des Worts in der einen Stelle garantiert es auch in der andern. Dass man aber bei den Worten: »Denn es ward in ihr gefunden Propheten- und Heiligenblut« nicht an den neronischen Christenmord allein, ja selbst nicht vorzugsweise an ihn denken dürfe, weil es darauf heisse: »Blut aller, die auf der Erde hingeschlachtet sind«, ist mir rein unverständlich. Diese zweite allgemeine Anklage nimmt doch der ersten nicht ihren speziellen und besondern Charakter. Und dieser besteht nicht bloss darin, dass es sich da speziell um die Ermordung von Propheten und Heiligen handelt, sondern auch darin, dass diese speziell in Rom hingemordet sind. Wenn den Ausgangspunkt der Anklage nicht ein in Rom selbst stattgehabtes Morden bilden würde, so liesse sich die Redeweise des Apokalyptikers: »denn es war in ihr gefunden« gar nicht verstehen. Die allgemeine Anklage ist der Kürze wegen, ohne dass ein ganz neuer Satz gebildet wird, an die besondere angehängt. Für sie muss die ursprünglich eben auf die besondere Anklage berechnete Einleitungsformel umgedeutet werden im Sinn von: »sie ward schuldig befunden«, oder aber bekommt nunmehr

das Wort Blut die Bedeutung Blutschuld. Hätte der Apokalyptiker in V. 24, wie Pfleiderer meint, an nichts anderes als an die zahllosen Opfer des jüdischen Kriegs erinnern wollen, so hätte er dies in der denkbar ungeschicktesten und unklarsten Form gethan.

Mit c. 18 hängt dann jedenfalls noch das dreifache Halleluja in 19, 1—4 unmittelbar zusammen. Es bildet den Abschluss des Gesichts vom Gericht über Rom. Für uns ist daher der christliche Charakter dieser Verse mit dem Nachweis des christlichen Ursprungs der c. c. 17 und 18 bereits gesichert. Durch die in 19, 4 (in den 24 Aeltesten und 4 Tieren) hervortretende Beziehung auf c. 4 d. h. auf die von uns als christlich erkannte Urapokalypse wird dies nur bestätigt. Die Art und Weise, wie Spitta die Verse 19, 1—4 für seine Zwecke sich zurechtschneidet, kann ich nicht anders als willkürlich und gewaltthätig nennen. Zur Streichung des ὄχλου πολλοῦ in 19, 1 fehlt jeder irgendwie stichhaltige Grund. Die Streichung der Worte in V. 2 καὶ ἐξεδίκησεν — ἐκ χειρὸς αὐτῆς lässt sich ebensowenig rechtfertigen, da die grosse Hure in c. c. 17. 18 bereits als das christenmörderische Rom dargestellt ist. Die Annahme, dass die Worte καὶ ὁ καπνός κ. τ. λ. in V. 3 ursprünglich an ὅτι ἔκρινεν hinter πορνείᾳ αὐτῆς sich angeschlossen hätten, ist ebenfalls unbegründet. Wie vielmehr das erste Hallelujah (V. 1) exponiert wird in V. 2, so das zweite (V. 3) in den Worten καὶ ὁ καπνός κ. τ. λ. Die erste Exposition setzt sich fort und vollendet sich in der zweiten. Der Versuch aber, V. 4 wegen seiner Beziehung auf die Urapokalypse dem Redaktor zuzuweisen, widerlegt sich durch die Thatsache, dass auch die c. c. 17 und 18 selbst, wie wir sehen werden, nichts anderes als eine Ergänzung zur Urapokalypse sind. Uebrigens ist schon die Kunstform des dreifachen Hallelujah selbst eine Garantie für die ursprüngliche Einheit der Verse 19, 1—4.

Für uns ist also der Abschnitt 17, 1—19, 4 ein einheitliches Ganzes, ein von Hause aus christliches, unter

Galba in Erwartung der baldigen Wiederkunft Neros geschriebenes Stück.

Als nicht ursprünglich haben wir aus dem Zusammenhang ausscheiden müssen die Verse 17, 16. 17, die Worte καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ in 17, 6 und das καὶ οἱ ἀπόστολοι in 18, 20. Dazu müssen wir nun noch weiter annehmen, dass wir auch den Eingang d. h. 17, 1 nicht mehr in seiner ursprünglichen Form vor uns haben. Die Vision in c. 17 ist eingeleitet mit den Worten: »Und es kam einer von den sieben Engeln mit den sieben Schalen zu mir und sprach zu mir also« etc. Darnach scheint c. 17 unmittelbar zusammenzugehören mit den c. c. 15. 16, wo die sieben Engel mit den 7 Schalen auftreten. Das ist aber ursprünglich nicht der Fall. Denn wir haben gesehen, dass die c. c. 15 und 16 zusammen mit c. 13 und 14, 9—12 der Zeit Domitians angehören, während c. 17 unter Galba geschrieben ist. Kapitel 17 hat also ursprünglich wohl eine andere Eingangsformel gehabt. Die jetzige Eingangsformel hat der Verfasser der c. c. 15 und 16 gemacht, als er diese beiden Kapitel vor c. 17 einfügte und zu diesem in Beziehung setzte (vgl. dazu S. 261). Wie der Eingang von c. 17 ursprünglich gelautet hat, werden wir weiter unten sehen.

Wenn nun also der Abschnitt 17, 1—19, 4 nicht mit den c. c. 15. 16 zusammengehört, sondern von ihrem Verfasser bereits vorgefunden wurde, so fragt es sich in erster Linie, ob wir darin nicht einen Bestandteil der Urapokalypse zu erkennen haben. Eine Beziehung auf diese giebt sich schon in c. 17 in den Versen 13. 14 zu erkennen, nach welchen das Tier mit dem Lamm streiten und von ihm besiegt werden soll. Und diese Beziehung ist nicht die einzige. Lassen wir die Kapitel 15 und 16 als später eingeschaltet aus, dann schliesst der Abschnitt 17, 1—19, 4 an c. 14 an, das seiner Grundlage nach zur Urapokalypse gehört. Zu c. 14 und zwar zu der der Urapokalypse entstammenden Grundlage desselben steht nun der Abschnitt

17, 1—19, 4 zweifellos wiederum in Beziehung. Der Abschnitt 17, 1—19, 4 knüpft an an einen einzelnen Vers aus c. 14, nämlich an 14, 8: »Und ein zweiter anderer Engel folgte und rief: gefallen, gefallen ist die grosse Babel, welche mit dem Glutwein ihrer Unzucht die Völker getränkt hat.« Dieser Vers wird in 17, 1—19, 4 wiederaufgenommen und in einem grossen apokalyptischen Bilde näher ausgeführt, wobei jener Vers speziell in 18, 2. 3 nahezu wörtlich wiederholt wird. Endlich wird, wie wir bereits sahen, die Urapokalypse mit der Scene in c. 4 vorausgesetzt in dem Vers 19, 4.

Eine Beziehung auf die Urapokalypse ist also in 17, 1—19, 4 sicher zu konstatieren, aber die Beziehung ist doch eine derartige, dass der Abschnitt 17, 1—19, 4 sich als kein ursprünglicher Bestandteil der Urapokalypse erweist. In der Urapokalypse, wo vom Tier nirgends die Rede ist und wo das Lamm auf dem Berg Zion zum Schutz der Seinigen erscheint und dann sich mit den Gläubigen definitiv vereinigt, hat der Kampf des Lamms mit dem Tier keinen ursprünglichen Platz. Dieser Kampf passt in jenen Zusammenhang nicht unmittelbar hinein. Und was c. 18 betrifft, so muss man fragen: warum wird dieses Gesicht vom Gericht über Babel nicht da gegeben, wo es in der Urapokalypse seine Stelle hat, nämlich da, wo 14, 8 steht? Warum wird da nur kurz davon geredet und dann erst nachträglich, nachdem bereits in 14, 14—20 das Weltgericht geschildert ist, eine besondere, eingehende, den Vers 14, 8 ausführlich wiederholende Schilderung des Gerichts über Babel gegeben? Das alles lässt sich unserer Meinung nach nur dann befriedigend erklären, wenn wir annehmen, dass der Abschnitt 17, 1—19, 4 nicht zum originalen Bestand der Urapokalypse gehört, sondern ein Nachtrag zu derselben ist, zu dem sein Verfasser durch die seit dem Jahr 62 eingetretenen bedeutsamen Ereignisse und Erscheinungen, den Neronischen Christenmord, den Brand Roms, den Fall Neros, das Auftreten eines neuen Kaisers, den Glauben an die Wiederkunft Neros bestimmt wurde.

Diese Thatsachen mussten in das apokalyptische Bild vom Ende der Dinge aufgenommen werden. Sie schienen teils sich unmittelbar selbst als Momente des eschatologischen Dramas darzustellen teils auf das, was weiter zu erwarten war, ein bedeutsames Licht fallen zu lassen.

Chronologisch bewährt sich diese Auffassung des Abschnitts 17, 1—19, 4 als eines Nachtrags insofern, als die zeitgeschichtlichen Merkmale innerhalb der Urapokalypse uns nicht weiter als bis zu dem Jahr 62 (64?) p. Chr. geführt haben, während jener Abschnitt 17, 1—19, 4 unter Galba geschrieben ist.

Bestätigen aber wird sich endlich unsere Auffassung des Abschnitts 17, 1—19, 4, wenn wir auf das Verhältnis desselben zu den c. c. 10 und 11 achten.

In c. 10 haben wir die Einleitung zu einer Weissagung, die wohl auf die Urapokalypse Bezug nimmt, aber sich doch von ihr als eine zweite, später hinzukommende, also als Nachtrag ausdrücklich unterscheidet. Darauf folgt in 11, 1—13 die Weissagung vom Fall Jerusalems, das mit Ausnahme des eigentlichen Tempels und der Beter darin 42 Monate lang den Heiden überliefert werden soll, sowie die Weissagung von den zwei Zeugen Gottes, die während dieser Zeit den Bewohnern der Erde Busse predigen sollen, aber schliesslich vom Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, getötet werden und unbeerdigt liegen bleiben in den Strassen Jerusalems, bis sie nach $3^1/_2$ Tagen zum Staunen ihrer Feinde wieder lebendig werden und in den Himmel aufsteigen. In dieser Weissagung in c. 11 fällt auf, dass hier bereits vom Tier aus dem Abgrund die Rede ist, obgleich dasselbe doch erst in erklärendem Zusammenhang in c. 17 eingeführt wird. Offenbar wird das Tier aus dem Abgrund als eine bereits bekannte Figur behandelt, als eine Figur, die man durch c. 17 bereits hinreichend charakterisiert achtet und die darum in c. 11 keiner näheren Erklärung mehr bedarf. Dies weist deutlich darauf, dass die Weis-

sagung in 11, 1—13 erst nach derjenigen in c. 17 entstanden ist.

Zu diesem Ergebnis über das Verhältnis von c. 11 zu c. 17 kommt nun die weitere Beobachtung, dass die einleitende Vision in c. 10 zu der Weissagung in 11, 1—13 oder wenigstens zu ihr allein nicht passt. Denn am Schluss dieser Einleitung heisst es (10, 11): »Du musst wiederum weissagen über Völker und Geschlechter und Zungen und viele Könige«. Das lässt etwas anderes erwarten als das, was nun in 11, 1—13 folgt. Diese Verse enthalten doch nur teilweise das, was in 10, 11 in Aussicht gestellt ist.

Dagegen passt die Vision in c. 10 ganz vortrefflich als Einleitung zu dem Abschnitt 17, 1—19, 4. Nicht bloss dass c. 10 die Einleitung zu einem Nachtrag zur Urapokalypse ist, und dass das Stück 17, 1—19, 4 einen solchen Nachtrag bildet, auch das in jener Einleitung 10, 11 aufgestellte Programm der folgenden Weissagung kommt in dem Abschnitt 17, 1—19, 4 zur Erfüllung. Da haben wir in der That eine Weissagung über Völker, Geschlechter und Zungen und viele Könige (cf. 17, 7—15; 18, 3. 9. 11. 23; 19, 2).

So müssen wir uns wohl den Ursprung der Stücke c. 10; 11, 1—13; 17, 1—19, 4 so vorstellen, dass c. 10 und das Stück 17, 1—19, 4 anfänglich eine zusammenhängende, die Urapokalypse ergänzende Weissagung bildeten, die dann selbst wieder ohne Zweifel vom gleichen Propheten unter dem Drang der rasch aufeinander folgenden Ereignisse durch den Abschnitt 11, 1—13 ergänzt wurde, der in solchem Zusammenhang seinen christlichen Charakter deutlich beweist.

Während das Stück 17, 1—19, 4 bald nach dem Tod Neros und dem Auftreten Galbas vielleicht am Ende des Jahrs 68 oder im Anfang des Jahrs 69 geschrieben ist, dürfte die Weissagung in 11, 1—13, die schon so bestimmt den Fall der Stadt ins Auge fasst, erst etwas später, nach dem Beginn der Belagerung im Jahr 70 verfasst sein. Diese letztere Weissagung, obwohl zeitlich später entstanden, re-

präsentierte aber im apokalyptischen Zusammenhang ein den eigentlichen Endkatastrophen, zu denen 17, 1—19, 4 gehört, vorangehendes Stadium und musste darum vor c. 17 unmittelbar hinter c. 10 eingefügt werden. Die so gestaltete Prophezeiung (c. 10; 11, 1—13; 17, 1—19, 4) war zwar von Anfang an im Blick auf die Urapokalypse und als Nachtrag zu ihr entworfen, befand sich aber zunächst ausserhalb derselben als eine Art Beilage und wurde erst später in dieselbe aufgenommen und zwar so, dass 10, 1—11, 13 hinter c. 9 und 17, 1—19, 4 hinter c. 14 eingefügt wurde.

Wenn c. 17 ursprünglich an c. 10 sich anschloss, so ergiebt sich auch von selbst, welche Einleitungsformel c. 17 anfänglich hatte. Der Engel, der dem Apokalyptiker das Gesicht zeigte, war nicht einer der 7 Engel mit den 7 Zornschalen, sondern der Engel in c. 10. Dieser hat ihm das Büchlein gegeben, das er nach Anweisung der Himmelsstimme verschlingen sollte, und er zeigt ihm nun auch, nachdem ihm (von der Himmelsstimme?) gesagt war, dass er wiederum weissagen müsse, das neue Gesicht in c. 17. Dieses Kapitel wird also eingeleitet gewesen sein durch die Worte: καὶ ὁ ἄγγελος ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων (vgl. ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων in 17, 1 mit ἐλάλησεν in 10, 3. 4 und mit λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν in 10, 8). Diesem Engel in c. 10, der das Gesicht in c. 17 vermittelte, tritt dann zur Seite der Engel in 18, 1. Wenn man sich wundern sollte, dass mit Beginn von c. 18 ein neuer Engel auftritt, obgleich doch c. 17 und c. 18 zusammen das Gesicht vom Gericht über die grosse Babel bilden (cf. 17, 1), so erklärt sich der neue Ansatz nicht allein von der Thatsache aus, dass wir es in c. 17 und 18 mit einem von selbst in zwei Abschnitte zerfallenden Gesicht zu thun haben, sondern auch daraus, dass c. 18 die nähere Ausführung ist von 14, 8 und diesen Vers zum Vorbild hat d. h. an ihn anknüpfen muss.

Wenn jetzt auf c. 10 das Stück 11, 1—13 folgt, so kann man einen Augenblick zweifelhaft darüber sein, wer der

λέγων in 11, 1 ist. Aus V. 3 wird deutlich, dass Gott es ist, der mit dem Seher redet. So könnte man denken, dass der λέγων in 11, 1 nicht der Engel in c. 10 ist, sondern das mit λέγουσιν in 10, 11 zunächst unbestimmt angedeutete Subjekt, das sich dann im weiteren als Gott selbst enthüllen würde. Allein auch durch den Engel kann Gott mit dem Seher reden. Und gerade dem λέγουσιν (10, 11) gegenüber empfiehlt es sich, das λέγων (11, 1) auf den Engel zu beziehen, um so mehr, als dieser sich in erster Linie als derjenige anbietet, der dem Seher das Messrohr in die Hand giebt.

Als c. 17 durch 11, 1–13 von c. 10 getrennt wurde, brauchte jene ursprüngliche Einleitung von c. 17 noch nicht verändert zu werden. Auch als c. 17 mit c. 18 hinter c. 14 eingeschaltet wurde, war dies nicht nötig. Denn da konnte der Engel in der Einleitung von c. 17 auf den Engel in 14, 19 bezogen werden. Erst als vor c. 17 die c. c. 15 und 16 zu stehen kamen, musste jene Einleitung verändert und der Engel zu einem der 7 Schalenengel gemacht werden.

Auf das dreifache Halleluja in den Versen 19, 1—4, womit die Vision vom Strafgericht über Rom ihren Abschluss findet, folgt in den Versen 19, 5—10 ein Stück, das ebenfalls Schlusscharakter hat. Dieses Schlussstück hat mit dem vorhergehenden nichts zu schaffen. Es bezieht sich nicht speziell wie jenes auf das Gericht über Rom in den c. c. 17 und 18, sondern auf das Gericht über die Welt überhaupt, durch das sich Gott als König erwiesen. Nehmen wir den Nachtrag zur Urapokalypse in 17, 1—19, 4 und die davor eingeschobenen Kapitel 15 und 16 weg, dann schliessen sich die Verse 19, 5—10 unmittelbar an an c. 14 d. h. an das letzte der Urapokalypse entstammende Stück, und hinter den da geschilderten Endakten, speziell dem allgemeinen Weltgericht in 14, 14–20 kann man nur noch ein solches formelles Schlussstück erwarten, wie wir es in den Versen 19, 5—20 finden. Als solches ist der Abschnitt 19, 5—10 unentbehrlich. Dem entspricht es auch,

dass der Abschnitt sich in seinem unmittelbaren Wortlaut als christlich erweist, und dass das Lamm darin eine Rolle spielt. Die Behauptung vom jüdischen Ursprung der Verse (speziell von 19, 5—8) ist unhaltbar. Dem Kontext lässt sich nicht der mindeste Grund entnehmen, um mit Vischer und Spitta das τοῦ ἀρνίου hinter γάμος zu streichen und durch τοῦ θεοῦ ἡμῶν oder αὐτοῦ zu ersetzen, oder um mit X überhaupt V. 7[b] und V. 8 zu streichen. Wie Gott Richter gewesen ist, so ist er auch nun Veranstalter der Hochzeit des Lamms. Für beides gebührt ihm Preis. Das eine spricht nicht gegen das andere, beides ist speziell in dem Zusammenhang, in den nach unserer Ansicht die Verse 19, 5—10 gehören, wohl am Platze und vortrefflich motiviert. Zu jenen Streichungen kann man sich nur genötigt sehen, wenn man vorher überall in der Apokalypse das Lamm als vermeintlichen nachträglichen Zusatz entfernt hat, oder wenn man die Verse 19, 5—10 in Beziehung bringt zu Stücken, zu denen sie nicht gehören, und die man aus einer jüdischen Quelle meint ableiten zu müssen. Wir haben dagegen gesehen, dass das Lamm von Hause aus in der Apokalypse eine wichtige Rolle spielt. Durch seinen Opfertod ist ein Volk Gottes erkauft von der Erde. Durch seinen mit diesem Opfertod errungenen Sieg hat es seine Ehrenstellung im Himmel erlangt und ist gewürdigt worden, die Siegel des Gerichtsbuches zu öffnen und dadurch die Strafen Gottes über die Welt heraufzuführen. Vor dem Eintritt der letzten Gerichtsakte erscheint es auf dem Berg Zion, wo es die Seinigen um sich sammelt, und in diesem Zusammenhang ist es nun der notwendige Abschluss, dass, nachdem Gott sein Gericht an der gottlosen Welt geübt hat, die Gläubigen mit dem Lamm, das sie erlöst, definitiv vereinigt werden im Reiche Gottes, zu welchem auch diejenigen, welche ausserhalb des speziellen Bundes Gottes mit Israel stehen und für die der Messias zunächst nicht gekommen war, die aber an dem allgemeinen Bund Gottes mit der Menschheit festge-

halten und Gott Furcht und Ehre bewiesen haben, Zutritt erhalten (vgl. καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν 19, 5 mit 11, 18, und 14, 6).

Die Hochzeit des Lamms mit dem Mahl und den Teilnehmern im hochzeitlichen Gewand ist der passende Abschluss der christlichen Urapokalypse, ein Abschluss, der ganz im Einklang ist mit den Bildern, in welchen Jesus selbst die Vollendung der Dinge beschrieb, mit dem Bild von dem Hochzeitsmahl, das der König seinem Sohne veranstaltet und wozu er, da die Geladenen nicht erscheinen, seine Knechte von den Strassen rufen lässt, wen sie finden, von dem er aber doch den, der kein hochzeitlich Kleid anhat, hinauswerfen lässt (cf. Matth. 22, 1 ff.; 25, 1 ff.; 8, 11—13; Luc. 13, 28—30; 14, 12—24).

Auch an den Versen 19, 9. 10 lässt sich abgesehen von den letzten Worten in V. 10 kein gegründeter Anstoss nehmen. Die eine bedeutsame Paränese enthaltende Seligpreisung derer, die am Hochzeitsmahl des Lamms teilnehmen dürfen, ist hinter der vorhergehenden Ankündigung der Hochzeit des Lamms ganz am Platz (cf. auch Luc. 14, 15). Dass damit gegensätzlich Bezug genommen sei auf das gräuliche Mahl in 19, 11 ff. ist eine unbeweisbare Behauptung. Es lässt sich ebensogut annehmen, dass der Verfasser von 19, 11 ff. dem Hochzeitmahl des Lamms das Mahl gegenübergestellt habe, das die Vögel des Himmels vom Fleisch der Könige der Erde und ihrer Heere halten. Das γράψον dient zur nachdrücklichen Einleitung der Worte in 9[a]. Wenn es sonst in interpolierten Stellen vorkommt, so braucht es darum nicht auch hier interpoliert zu sein. Dass dann in der zweiten Hälfte von V. 9 im Blick auf alles in den Visionen der Apokalypse Mitgeteilte gesagt wird: »dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes«, ist hier am Schluss der Apokalypse ebenfalls ganz in der Ordnung. Das wiederholte καὶ λέγει μοί in V. 9 erklärt sich daraus, dass die beiden dadurch eingeleiteten Worte nicht unmittelbar zusammenhängen. Vers 10 aber (bis προσκύνησον) enthält eine ganz natürliche Schlussscene, an der nichts aus-

zusetzen ist. Wenn Vischer die Verse 19, 9. 10 von den vorhergehenden trennt und ausscheidet, weil solche Verse nur am Schluss des Buches stehen können, und weil diese Verse darum den Zusammenhang mit 19, 11 ff. stören, so mache ich demgegenüber geltend, dass der ganze Abschnitt 19, 5—10 Schlusscharakter hat und hinter sich nichts mehr erwarten lässt. Nicht bloss auf 19, 9. 10, sondern auch schon auf 19, 5—8 passt 19, 11 ff. nicht mehr. Wir stehen mit diesem Abschnitt thatsächlich an einem Schluss, an dem der Urapokalypse. Es ist bezeichnend, dass es für Vischer, wie er selbst gesteht, vollkommen unklar bleibt, wie der christliche Bearbeiter dazu gekommen sein soll, die Verse 19, 9. 10 hierherzusetzen.

Wenn die Aufforderung und Versicherung in V. 9 und die Scene in V. 10 später in ähnlicher Weise, zum Teil wörtlich wiederholt werden (cf. 21, 5 und 22, 6—9), so erklären sich gerade die späteren Wiederholungen am einfachsten als Nachahmungen von 19, 9. 10 seitens der späteren Ueberarbeiter. Und wenn in 19, 9. 10 die Situation nicht so deutlich ist, als in 22, 8 f., wo die Person, welche mit dem Seher redet, und vor welcher dieser niederfällt, ausdrücklich als der Engel bezeichnet wird, der dem Seher dieses (d. h. alles Bisherige) zeigt, so scheint mir gerade auch dieser Umstand für die Ursprünglichkeit der Verse 19, 9. 10 zu sprechen, welche der spätere Bearbeiter, der sie benützte, verdeutlichte. Dass in 19, 9. 10 nicht ausdrücklich gesagt ist, wer es ist, der mit dem Seher redet, und vor dem dieser niederfällt, entspricht ganz unserer Annahme, dass die Verse 19, 9. 10 zusammen mit 19, 5—8 den Schluss der Urapokalypse bilden. Denn diese beginnt, wie wir sehen werden, in 4, 1. 2 damit, dass der Seher eine Stimme vernimmt wie Trompetenklang, welche sagt: »komm hierher, so will ich dir zeigen, was nach diesem geschehen soll.« Derjenige der mit dem Seher in 19, 9. 10 redet, ist derselbe, der zu ihm in 4, 1. 2 spricht, und sowenig in 19, 9. 10 unmittelbar gesagt ist, wer dieser Redende ist, sowenig

in 4, 1. 2. Es bleibt dem Seher wie dem Leser überlassen, zu erraten, dass es ein Engel ist, wofür die Andeutung in 19, 10 (σύνδουλός σου etc.) die nötige Anleitung giebt.

Wir haben also in 19, 5—10 den Schluss der Urapokalypse vor uns, der durch das nachträglich hinzugefügte Nebengesicht 17, 1—19, 4 und durch die davor noch eingeschobenen c. c. 15 und 16 von c. 14, an das er sich ursprünglich anschloss, getrennt worden ist.

Halten wir nun auch die Verse 19, 5—10 im Ganzen für intakt, so betrachten wir doch die letzten Worte in 19, 10: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, wie wir dies von Anfang an gethan haben, als späteren Zusatz. Schon äusserlich geben sich diese Worte als Anhängsel zu erkennen, sofern sie ungeschickt hintennachhinken. Sie sind durch τῷ θεῷ προσκύνησον getrennt von den Worten, zu denen sie gehören. Sie sollen ja erklären, inwiefern der Redende (d. h. der Engel) der Mitknecht des Apokalyptikers und seiner Brüder ist, die das Zeugnis Jesu haben. Sodann erscheinen uns die Worte zu sehr als ein aus nachträglichen Reflexionen über das vorher Gesagte hervorgegangener dogmatisch-doktrinärer Commentar zum Vorhergehenden, als dass sie in den Mund des Engels passen würden. Endlich scheinen die Worte dem Vorhergehenden auch eine unrichtige, künstlich beschränkende Deutung zu geben. Bei den Brüdern des Apokalyptikers, die das Zeugnis Jesu haben, liegt es am nächsten, an die Christen überhaupt zu denken, die durch das von Jesus in Leben und Lehre abgelegte Zeugnis die rechte Gotteserkenntnis und die rechte Stellung zu Gott haben. Und sofern sie wie der Seher selbst damit die rechten Knechte Gottes sind, bezeichnet sich der Engel als ihr Mitknecht. Von einer unmittelbaren Gleichstellung des Engels mit dem Apokalyptiker und seinen Brüdern ist in den Worten des Engels nicht die Rede, sondern nur von der gemeinsamen Unterordnung Gott gegenüber. Der Verfasser des Schlussatzes scheint nun aber an den ersteren Fall zu denken und es

bedenklich, d. h. mit der Würdestellung eines Engels nicht vereinbar zu finden, dass ein solcher sich als Mitknecht der Christen überhaupt bezeichnet. Darum giebt er der μαρτυρία Ἰησοῦ durch den Zusatz am Schluss von V. 10 eine beschränkende Auslegung, indem er das Zeugnis Jesu auf das prophetische Geisteszeugnis deutet, so dass dann diejenigen, die das Zeugnis Jesu haben, nicht mehr die Christen überhaupt sondern nur noch die Propheten sind. Der Engel würde sich dann nur als den Mitknecht der letzteren bezeichnen.

In 22, 9 nennt sich der Engel den Mitknecht der Propheten und derer, die die Worte dieses Buches halten. Vielleicht ist der Verfasser des Zusatzes in 19, 10 durch 22, 9 angeregt, sofern hier die Mitknechtschaft des Engels zwar noch nicht auf die Propheten beschränkt ist, aber die Propheten unter den Mitknechten besonders hervorgehoben werden. Die Deutung der μαρτυρία Ἰησοῦ auf den Geist der Weissagung erinnert unmittelbar an dieselbe Auffassung in der Eingangsvision der Apokalypse und in den Sendschreiben. Wir werden es darum hier wie dort wohl mit demselben Verfasser zu thun haben.

Das Stück 19, 11—21, 8.

a. Der Inhalt.

Aus dem geöffneten Himmel kommt auf weissem Ross ein Reiter hervor, der treu und wahrhaftig heisst und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Seine Augen gleichen einer Feuerflamme, auf seinem Haupt hat er viele Diademe und einen Namen geschrieben, den nur er selbst kennt. Sein Gewand ist in Blut getaucht und sein Name heisst das Wort Gottes. Auf weissen Rossen in weissem Linnen folgen ihm die Heere des Himmels. Aus seinem Mund geht ein scharfes Schwert, dass er damit schlage die Völker, und er wird sie weiden mit eisernem Stab und wird selbst treten die Kelter des Glutweins des Zornes

Gottes. »König der Könige und Herr der Herren« steht als Name auf seiner Hüfte.

Schon ehe er den Kampf mit dem Tier und den Königen der Erde beginnt, versammelt ein Engel die Vögel des Himmels zum Frass der Gefallenen. Das Tier wird bewältigt und mit ihm der Lügenprophet, der die Zeichen vor dem Tier gethan und die Menschen zur Annahme des Stempels und zur Anbetung des Bildes des Tiers verführt hat. Beide werden in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, die übrigen mit dem Schwert des Reiters getötet und den Vögeln des Himmels zum Frass gegeben.

Darauf wird (c. 20) auch der Teufel gebunden, in den Abgrund geworfen und unter Siegel verschlossen. Die Gefangenschaft des Teufels dauert 1000 Jahre, während welcher Christus mit den christlichen Gläubigen und besonders mit den christlichen Märtyrern, welche allein aus den Toten in der ersten Auferstehung wieder zum Leben kommen, auf Erden herrschen wird. Nach Verfluss der 1000 Jahre wird der Teufel noch einmal losgelassen, um die Völker an den 4 Enden der Erde, den Gog und den Magog zu verführen und zum Krieg zu versammeln. Sie werden das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt d. h. Jerusalem umzingeln, aber von himmlischem Feuer verzehrt werden. Der Teufel selbst wird in den Feuer- und Schwefelsee geworfen zu ewiger Qual. Nun folgt das jüngste Gericht selbst. Auf einem grossen weissen Thron sitzt einer, vor dessen Angesicht Himmel und Erde flieht. Das Meer, der Tod und der Höllengott geben ihre Toten, die sich gross und klein um den Thron versammeln. Bücher werden geöffnet, und nach dem was in den Büchern steht, werden sie gerichtet gemäss ihren Werken. Wer nicht im Buch des Lebens aufgezeichnet ist, wird wie der Tod und der Höllengott in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, welches ist der zweite Tod.

Nach Ablauf des Gerichts erscheint (21, 1—8) ein neuer Himmel und eine neue Erde, und die hl. Stadt, das

neue Jerusalem kommt als eine geschmückte Braut aus dem Himmel von Gott, während eine Stimme vom Thron her spricht: »Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen und er wird bei ihnen wohnen und sie werden seine Völker sein und er, Gott, wird mit ihnen sein. Und er wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und es wird kein Tod mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Pein, denn das Erste ist vergangen«. Noch einmal redet der auf dem Thron sitzt, um das Gesagte und Geschehene zu bestätigen und zu bekräftigen, um energisch auf sich selbst hinzuweisen als den Anfang und das Ende von Allem, und um mit einer Verheissung für die Gläubigen und Frommen und einer Drohung für die Ungläubigen und Bösen zu schliessen.

b. Die kritischen Aufstellungen.

In dem Abschnitt 19, 11—21, 8 habe ich stets ein zusammenhängendes, zugleich mit c. 12 bezw. der Grundlage desselben in die Apokalypse hereingekommenes Stück gesehen. Nur meinte ich 19, 13^b^ für eine spätere Interpolation halten und auch annehmen zu sollen, dass der Verfasser von c. 13 das, was in 19, 20 und 20, 10 vom Lügenpropheten bezw. vom Tier und Lügenpropheten gesagt ist, sowie die Tieranbeter in 20, 4 nachträglich hereingebracht habe.

Weizsäcker scheint die c. c. 19 und 20 zur Grundlage der Apokalypse zu rechnen. Er führt sie wenigstens nicht unter den Stücken auf, die sich auf die eine oder andere Weise aus dem Zusammenhang herausheben. Die Verse 21, 1—8 fasst er mit den Kapiteln 21 und 22 überhaupt zusammen. Diese Schlusskapitel bilden zusammen mit den einleitenden Sendschreiben an die 7 Gemeinden Asiens den Rahmen für die auf bestimmte Zeiten gehenden Weissagungen, von denen sie sich auch durch ihren allgemeineren Inhalt unterscheiden. Sei dies an sich nicht befremdlich, so bleibe es doch auffallend, dass den Zu-

schriften an die Gemeinden und ebenso wieder den Schlussermahnungen jede Beziehung auf diejenigen Zeitbegebenheiten und diejenige Zeitlage fehle, welche uns die Weissagungen vorführen. Ob hiemit die den Rahmen des Buchs bildenden Stücke in Gegensatz gebracht werden bloss zu den historisch bestimmten Weissagungen, die in die Apokalypse selbst erst anderswoher aufgenommen sind, oder zum Kern des Buchs überhaupt, und ob man darum diese Anfangs- und Schlussstücke zur Grundlage der Apokalypse zu rechnen hat, oder für sie einen besonderen Ursprung annehmen muss, wird nicht deutlich.

Nach Vischer tritt der Unterschied zwischen der christlichen Bearbeitung der Apokalypse und der jüdischen Grundschrift derselben deutlich zu Tage, wenn man mit 19, 9. 10 das folgende Stück 19, 11 ff. vergleicht. Da zeige sich, dass der Christ d. h. der Verfasser von 19, 9. 10, trotzdem er gläubig die jüdische Apokalypse als hl. Schrift aufgenommen habe, doch in Betreff der Zukunft viel reinere und geistigere Erwartungen gehegt habe als der Jude, der in grellen und phantastischen Bildern den Hass und Rachedurst des stolzen und nur gezwungen duldenden Volkes ausgeströmt habe. Beide sprechen (19, 9 und 19, 17) von einem Gastmahl. Doch der Sinn sei bei beiden ein ganz verschiedener. Für den Christen sei es ein Freudenmahl, welches der Herr und Heiland mit seiner ihm treu gebliebenen Gemeinde halte. Zu dem Mahle, das der Jude erwarte, werden alle Vögel, welche unter dem Himmel fliegen, eingeladen. Ihre Speise sei das Fleisch der im Kampf gegen den Messias gefallenen Feinde der Heiligen. Der Christ harre sehnsüchtig auf die Endzeit, weil sie ihn mit seinem geliebten Herrn vereinigen werde, der Jude, weil er von ihr das Gericht über seine Feinde erwarte.

Das Stück 19, 11—21 ist also nach Vischer jüdischen Ursprungs. Christliche Zusätze seien nur wahrzunehmen in 19, 13^b und in den Worten καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός in 19, 11. Wie 19, 11—21 so hält Vischer auch die

Fortsetzung dieses Stücks in c. 20 für einen Bestandteil der jüdischen Grundschrift der Apokalypse. Nur die Verse 20, 4—6 oder wenigstens die Worte καὶ τὰς ψυχὰς — διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ in V. 4 und der leicht auszuscheidende Vers 6, worin das ἅγιος neben μακάριος gegen den Gebrauch der Grundschrift verstosse, und das ἀλλὰ ἔσονται etc. mit den interpolierten christlichen Stücken in 1, 6 und 5, 10 sich verwandt zeige, seien Zuthaten von christlicher Hand.

Von den Versen 21, 1—8 rechnet Vischer nur 21, 1—5^a zur jüdischen Grundschrift. Die Verse 5^b—8 streicht er. Dieser Abschnitt zeige zwar kein spezifisch christliches Gepräge, aber doch weise alles darauf, dass die Worte vom christlichen Ueberarbeiter herrühren. Da 5^b unmittelbar an 5^a anschliesse, müsse man annehmen, dass die Worte auch von Gott gesprochen werden. Da sei es aber auffallend, dass sie durch ein neues καὶ λέγει und καὶ εἰπέν μοι eingeführt werden. So pflege der Ueberarbeiter durch das Einführen einer neuen himmlischen Stimme oder eines subjektlosen καὶ λέγει und καὶ εἶπεν seine Zusätze einzuleiten (14, 13; 19, 9. 10; 22, 6). Ebenso finde sich die Mahnung γράψον nur noch in den der Ueberarbeitung angehörenden Stücken (14, 13; 19, 9). Der Ueberarbeiter suche durch diesen Befehl Aussprüchen, die für ihn von hohem Wert seien, ein besonderes Gewicht zu geben. Ein Grund dafür, dass man sich von V. 5^b ab gar nicht mehr Gott als redend zu denken habe, liege in dem Umstand, dass dieselbe Beteurung: οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν 19, 9 und 22, 6 von einem Engel bezw. von einer nicht genannten, jedenfalls von Gott verschiedenen Person gebraucht werde. Die Worte passen auch an unserer Stelle nicht im Geringsten in Gottes Mund. Es nehme sich höchst sonderbar aus, dass der auf dem Thron Sitzende beteure, dass seine Worte glaubwürdig und wahrhaftig seien. Die Versicherung, dass alles das Gesagte wahr und glaubwürdig sei, sei vielmehr hier wie in 19, 9 und 22, 6 ein Mittel, wo-

durch der Ueberarbeiter seinen Zusätzen Nachdruck zu geben suche. Diese Beteurungen seien wie die Drohung gegen diejenigen, die etwas zu dem Buch hinzuthun oder davon nehmen, der beste Beweis dafür, wie wenig der Ueberarbeiter habe erwarten können, dass die Schrift in der Gestalt, welche er ihr gegeben, sofort unbedingten Glauben finden werde. Das Wort πιστός komme nur noch in verdächtigen Stellen vor (1, 5; 2, 10. 13; 3, 14; 17, 14; 19, 11; 22, 6). Die Verheissungen: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν und ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα klingen in ihrem Ton höchst verdächtig an Aussprüche in den c. c. 2 und 3 an (cf. 2, 7. 11; 3, 5. 12). Hier wie dort werde auf eine Thatsache hingewiesen, die überhaupt erst im Folgenden erzählt werde. Diese Stellen setzen somit die Kenntnis der ganzen Schrift voraus. Hier wie dort werde das ὁ νικῶν in prägnanter Weise als Bezeichnung für den ausharrenden Gläubigen gebraucht (cf. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21). Die Verheissung: ἐγὼ τῷ διψῶντι etc. stehe im Einklang mit der dem Ueberarbeiter zugeschriebenen Stelle 7, 17. Sie habe auch Aehnlichkeit mit Joh. 4, 10. 13. 14. Das Wort κληρονομεῖν komme sonst in der Apokalypse nicht vor. Vers 8 könne ebensowohl ursprünglich als späterer Zusatz sein, 22, 15 kehre er in etwas veränderter Form wieder. Vers 9 fahre in der Schilderung des neuen Jerusalems fort und schliesse sich an 5^a an. Das Stück 5^b—8 sei eine für die Leser eingeschobene Ermahnung und Verheissung. Sie passe jedoch nicht hierher in die Mitte sondern nur an das Ende der Schilderung. Die Grundschrift bringe eine ihrem Sinne nach mit 21, 7. 8 wesentlich übereinstimmende Aussage in V. 27.

W e y l a n d erkennt gleich mir in 19, 11—21, 8 ein zusammenhängendes Stück, das der Quelle ב entstammen d. h. das ursprünglich zusammengehören soll mit den Stücken c. 10; 11, 1—13; 12; 13; 14, 6—11; 15, 2—4; 16, 13. 14, in denen freilich Quelle ב nicht mehr ganz voll-

ständig und ganz intakt vorliege. Der ganze Abschnitt ist nach W e y l a n d entsprechend der Quelle, aus der er stammt, ursprünglich jüdisch. Interpoliert sei in 19, 11—21 wahrscheinlich 19, 13[b]. In c. 20 seien in V. 4 die Worte αὐτοῖς ursprünglich verbunden gewesen mit οἵτινες. Zur Annahme weiterer Interpolationen liege kein Grund vor, da die Vorstellungen vom tausendjährigen Reich und vom zweiten Tod auch in der jüdischen Eschatologie vorkommen (Sanhedr. 97[a]; Targ. Onkel. Deut. 33, 6; Targ. Jonath. Jes. 22, 14). Einzelnes in c. 20 erinnere übrigens an die Quelle א, nicht sowohl der grosse weisse Thron, der sich so charakterisiert von dem Thron in א unterscheide, aber einige andere Ausdrücke und zwar besonders der Ausdruck ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης.

Aus dem Umstand, dass in c. 21 sowohl V. 2 ff. als V. 10 ff. vom neuen Jerusalem die Rede ist, leitet W e y l a n d den Schluss ab, dass beide Quellen (א und ב) mit einer Beschreibung des neuen Jerusalems geendigt haben. Die Verse 21, 1—8 seien wohl der Schluss des unmittelbar Vorhergehenden d. h. von Quelle ב. Möglich aber sei, dass Elemente aus der ursprünglichen Beschreibung des neuen Jerusalems in Quelle ב mit der folgenden Beschreibung desselben nach Quelle א vermischt worden seien.

Nach S a b a t i e r stammt das Stück 19, 11—21 aus einer jüdischen Quelle. Daraus leitet er auch die Verse 20, 1—10 ab, während er 20, 11—21, 8 für die christliche Urapokalypse in Anspruch nimmt. Nach S c h ö n dagegen gehört zu der letzteren das ganze Stück 19, 11—21, 8, nur dass die Verse 19, 17—21 mit Rücksicht auf Ez. 39 und die früher in die Schrift aufgenommenen Tiervisionen vom Verfasser der Apokalypse hinzugefügt seien.

P f l e i d e r e r schliesst sich in der Auffassung von 19, 11—21 ganz an V i s c h e r an. Einen christlichen Zusatz findet er übrigens hier nur in 19, 13[b], der vielleicht von derselben Hand stamme, die in Henoch 90, 38 die Bezeichnung Christi als »das Wort« eingeschoben habe. In

c. 20 sei die Interpolation von V. 4—7 schon darum sicher, weil V. 7 offenbar eine Wiederaufnahme von 3[b] sei, während V. 4—6 unpassend auf das Wiederloswerden Satans V. 3[b] folgen. Uebrigens könne allerdings die Vorstellung eines dem Weltende vorangehenden zeitlich begrenzten Messiasreichs auf Erden ebensogut jüdisch wie judenchristlich sein. In dem Abschnitt 21, 1—8 vermutet Pfleiderer in den letzten Versen einen Zusatz des christlichen Ueberarbeiters. Darauf weise der mehrfache Ansatz der Gottesstimme: καὶ εἶπεν, καὶ λέγει, καὶ εἶπεν, sowie der Anklang an die christlichen Sendschreiben und an den christlichen Schluss des Buches.

Spitta hält es nach seinen bisherigen Ausführungen für selbstverständlich, dass der Bericht von der Messiasschlacht 19, 11—21 aus J^1 stamme und sich an 16, 20 anschliesse. Mit mir streicht er 19, 13[b] als Zusatz des christlichen Redaktors. Den mystischen Namen des Messias, von dem in V. 12 die Rede sei, habe der Redaktor durch den mystischen Anfang des Johannesevangeliums erklären wollen. Mit Vischer streicht Spitta ferner die Worte καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός in V. 11. Neben ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ seien sie ziemlich überflüssig. Dann aber weise das καλούμενος darauf, dass der Messias so schon genannt sei. Dies sei der Fall in der Urapokalypse 1, 5; 3, 7. 14. So seien auch die Worte οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός ein Einschub des Redaktors auf Grund der Urapokalypse d. h. auf Grund von 1, 14. Ebenso sei der ganze Vers 15 redaktioneller Zusatz, der als solcher schon dadurch wahrscheinlich gemacht werde, dass sich V. 16 gerade anschliesse an die Schlussworte von V. 14. Der Anfang von V. 15 καὶ ἐκ τοῦ στόματος — πατάξῃ τὰ ἔθνη sei unter dem Einfluss von 1, 16 hinzugefügt, wie denn auch die Worte τοῦ καθημένου — ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ in V. 21 eine dem Zusatz in V. 15 entsprechende ungelenk ausgedrückte Näherbestimmung zu den vorhergehenden Worten seien. Diese Näherbestimmung sei offenbar auch nicht

ursprünglich. Es sei vielmehr zu lesen: ἀπεκτάνθησαν ἐν ῥομφαίᾳ. Wenn der Redaktor in V. 15 zum ersten Satz den zweiten füge: καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, so sei das schon durch die Originalstelle Jes. 11, 4 besonders aber durch Apok. 12, 5 nahegelegt gewesen. Aber wenn dies dort seine Berechtigung habe, da es sich um das eben geborene Kind handle, so passe hier in die affektvolle Situation, wo der Messias mit seiner Schaar zum Kampfe sprenge ein derartiges Referat nicht. Das Gleiche gelte von dem letzten Satz in V. 15 καὶ αὐτός — τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, der schon durch die ungeschickte Aneinanderreihung von 5 Genetiven den Eindruck erwecke, dass der Verfasser ihn aus Reminiscenzen (cf. 14, 10 und 14, 20) zusammengefügt habe. Der Redaktor habe sich durch V. 13 zu dieser Beziehung auf die Kelter Gottes veranlasst gesehen. Dass V. 16 dem Original angehöre, folge aus der Benutzung des Verses durch den Redaktor in 17, 14.

Was c. 20 betrifft, so ist nach Spitta in V. 2 die Apposition ὁ ὄφις — ὁ σατανᾶς schon wegen ihrer argen grammatischen Inkorrektheit als Zusatz verdächtig. In 12, 9 habe diese Näherbestimmung ihren guten Grund, hier nicht.

Die Verse 20, 4—7 will Spitta nach dem Vorbild von X und Pfleiderer ganz dem Redaktor zuweisen. Vers 7 wiederhole was schon V. 3 gesagt sei. Die Worte καὶ τὰς ψυχὰς — διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ gehen auf 6, 9 zurück. Der hier allein im N. T. gebrauchte Ausdruck πελεκίζειν erinnere überdies auffällig an die Hinrichtungen in den römischen Christenverfolgungen, wovon in 6, 9 keine Rede sei. Dazu komme, dass in J^1 nirgends von einer Tötung der getreuen Jsraëliten sondern nur von der Androhung einer solchen bei denen aus den Heiden die Rede sei, die das θηρίον nicht anbeten und sein Zeichen nicht annehmen wollen (cf. 13, 15 und dagegen 14, 1). Infolge davon können auch die weiteren Worte aus V. 4: καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν — καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν nicht aus J^1 stammen und

dann auch nicht dasjenige, was von einer Auferstehung dieser Märtyrer gegenüber einer allgemeinen Auferstehung gesagt sei in V. 4. 5. 6. Nachher sei ja nicht bloss von einer Auferstehung der Ungerechten die Rede sondern von einer allgemeinen. Und dieser Widerspruch lasse sich nicht heben durch die Bemerkung, dass V. 4 bloss von den Märtyrern die Rede sei. Gedacht sei hier an eine Auferstehung der Frommen überhaupt, denn nach V. 6 werden nur die Teilhaber an der ersten Auferstehung vom 2. Tod verschont. Der Gedanke einer doppelten Auferstehung sei nicht jüdisch noch alttestamentlich sondern ein Produkt des Redaktors, der hier in bekannter Weise kombiniere, nämlich die Anschauung aus J^1 (20, 11—15) mit der aus U (7, 9—17 verglichen mit 6, 9—11).

Auch sonst kennzeichne in den V. V. 4—7 manches den Redaktor, so der Ausdruck: ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ in V. 6 (vgl. mit 1, 6; 5, 10; 7, 15—17) oder die Worte in V. 4: διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (vgl. mit 1, 9; 6, 9).

Bei solcher Sachlage lassen sich nach Spitta auch die Ergänzungsworte in V. 4: καὶ ἴδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ᾽ αὐτοὺς καὶ κρῖμα ἐδόθη αὐτοῖς nicht dem Original erhalten. Wer die seien, die auf den Thronen Platz nehmen? Die im folgenden genannten Märtyrer nicht und die 144,000 Israeliten auch nicht. Und über wen sollen sie denn herrschen und richten, da ja ihre Feinde getötet seien? De Wette weise mit Recht auf die Parallelen: Dan. 7, 9. 10 und Apok. 22, 11 f. Daraus dürfe geschlossen werden, dass die auf den Thronen Sitzenden Gott und die 24 Aeltesten seien. Darauf weise auch Apok. 6, 10. Dass dieses Gericht eine Beziehung auf die Märtyrer haben müsse, sei aus den betreffenden Stellen auch wohl deutlich. Aber das nähere Wie? bleibe dunkel. Lasse man c. 19 ausser Acht, und befrage nur jene Parallelen, so verstehe es sich von selbst, dass diejenigen verurteilt werden, welche die Märtyrer getötet resp. anderweit sich gegen Gott vergangen

haben. Aber die hätten ja alle schon den gerechten Lohn erhalten. Man rede nun von einem Gericht, welches entscheiden solle, wer würdig sei, an der ersten Auferstehung und dem tausendjährigen Reich teilzunehmen. Aber abgesehen davon, dass man damit gerade aus der Analogie der Parallelen heraustrete, so bedürfe es einer solchen Verhandlung um so weniger, als es sich nach 6, 10 f. von selber verstehe, dass die Märtyrer des ewigen Heils teilhaftig werden. Ausserdem aber seien die 144,000, auf welche es doch nach dem Zusammenhang von J[1] allein ankommen könnte, schon zum Messiasreiche durch das Siegel Gottes prädestiniert.

Der Redaktor habe sonach wohl nach U sowie nach anderen Parallelen eine Gerichtsscene eingeschoben, die in diesen Zusammenhang, wo die Messiasschlacht selbst das Gericht sei, dem dann ein Gericht forensischer Art erst am Ende des tausendjährigen Reiches folge, nicht passe. Die Verse 4—7 seien also ein Zusatz des Redaktors.

Was den Rest von c. 20 betreffe, so brauche nicht bewiesen zu werden, dass mit V. 8 die Fortsetzung aus J[1] wieder eintrete. Auf den Redaktor gehe hier nur die Notiz in V. 12 zurück: καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς, die der Redaktor hinzufügen zu müssen geglaubt habe, da ja in V. 15 ein Lebensbuch vorausgesetzt werde, das in V. 12 nicht ausdrücklich genannt sei.

Bei den Versen 21, 1—8 geht Spitta davon aus, dass 21, 2 und 21, 9 d. h. der doppelte Bericht über das himmlische Jerusalem sich nicht zusammenreimen lasse. Da nun die mit V. 9 beginnende Erzählung an das Original Ez. 40 anknüpfe, während 21, 2 nur eine flüchtige Notiz sei, da ferner bereits gezeigt sei, dass 21, 9 ff. aus J[2] stamme und an 19, 1—8 anschliesse, während die Verse 21, 1 ff. die Fortsetzung seien zu dem Vorhergehenden, also zu J[1] gehören, so habe man in 21, 2 offenbar wieder eine Kombination des Redaktors. Den neuen Himmel und die neue Erde verbinde er mit dem neuen Jerusalem, und es sei

beachtenswert, dass das καινήν in 21, 2 in der Originalstelle 21, 10 fehle.

Von den folgenden Versen habe Vers 3 nur einen Sinn in Bezug auf das neue Jerusalem nicht auf die neue Erde und den neuen Himmel, erinnere auch nicht bloss an 21, 22, sondern auch an U (d. h. 7, 9—17 vgl. 7, 15). In V. 3 und V. 7 finden sich ferner Gedanken, die in dieser Zusammenstellung schon 2. Cor. 6, 16—18 vorkommen, so dass eine Abhängigkeit von dieser Stelle nicht abzuweisen sei. Vers 7 verrate zudem auf den ersten Blick die Hand, welche die Zusätze in den Sendschreiben gemacht habe (ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα). Bei V. 4 sei die Anknüpfung an 7, 17 zu konstatieren und das Citat, das in 7, 17 motiviert sei, sei hier unmotiviert. Die himmlische Seligkeit in 7, 9—17 setze eine Zeit schwerer Leiden für die Gemeinde voraus, J[1] dagegen wisse nur von Plagen, die über die Heiden kommen und von wunderbarer Bewahrung und Errettung des Volkes Israel. Der Redaktor, der U und J[1] kombiniert habe, habe nun hier in 21, 4 in Erinnerung an die Christenverfolgungen (cf. 20, 4) seiner Christenhoffnung Ausdruck gegeben (cf. οὔτε πένθος etc.) Die Worte καὶ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι seien übrigens nicht bloss durch 7, 17 sondern auch durch 20, 14 veranlasst. In den Versen 5 und 6 greife der Satz mit dem ersten καὶ εἶπεν auf V. 1 zurück, der zweite Satz mit dem καὶ λέγει enthalte eine Parallele zur Schlusspartie von U d. h. zu 19, 9, der dritte Satz καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν erinnere an 16, 17 (J[1]). Der zweite Satz sei wahrscheinlich ein Zusatz des Redaktors. Dass aber der erste und letzte Satz je seine besondere Einführung habe, erkläre sich daraus, dass der Thronende im ersten Satz eine allgemeine Aeusserung mache, welche eine Fortsetzung des letzten Bilds 21, 1 biete, während der letzte Satz eine an den Seher gerichtete Bemerkung sei des Sinnes, dass hiermit das Wirken Gottes und damit auch das Schauen des Sehers zu Ende sei.

Es folgen nun noch andere Sätze, wovon V. 7 bereits

dem Redaktor zugewiesen sei. Zunächst sage Gott in 21, 6[b]: ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Eine ähnliche Aeusserung in 1, 8 gehöre dem Redaktor an. Wichtiger sei 22, 13, wo Jesus dasselbe von sich aussage, was in 21, 6 Gott von sich sage. Da nun die τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω erklärenden Näherbestimmungen sonst immer (1, 17; 2, 8; 3, 14) nur von Christus vorkommen, so gewinne man den Eindruck, dass der Redaktor diesen Sätzen in 21, 6 eine neue Anwendung gebe. Das folgende Stück gehöre ebenfalls dem Redaktor an. Die Worte ἐγὼ τῷ διψῶντι — δωρεάν hätten ebenfalls ihre Parallele in 22, 17 und diese sei offenbar das Original, da die Bemerkung in 21, 6[c] im Zusammenhang mit J^1 sich nicht begreife, während dies in 22, 17 wohl der Fall sei, ob nun der Vers zu U oder J^2 gehöre (cf. 7, 17 einerseits und 22, 1 andererseits).

In 21, 8 befremde der Schluss hinter 20, 14. In J^1, wo sich alles auf die Untergebung unter das θηρίον zuspitze, liege für eine Bemerkung wie in 21, 8 auch kein Anlass vor. Dagegen begreife sich eine solche Bemerkung wohl in J^2 (cf. 21, 27), wozu die Parallelstelle 22, 15 gehöre. Diese sei also offenbar wiederum das Original. Das δειλός und ἄπιστος in 21, 8 finde sich auch sonst nirgends in der Apokalypse, habe aber in den Ausführungen der Urapokalypse (cf. 2, 13. 19 und 2, 10) und des Redaktors (cf. 18, 10; 14, 12) seine Anknüpfung. So stamme auch 21, 8 ohne Zweifel vom Redaktor.

Dass der Redaktor das Bedürfnis empfunden habe, den Schluss von J^1 weiter auszugestalten nach U und J^2, sei begründet in dem verschiedenen Charakter dieser Schriften.

Schmidt leitet das Stück 19, 11—21, 8 mit Ausnahme der christlichen Zusätze in 19, 13^2 (?); 20, 4^2— 6 und 21, 5^2—8 aus einer jüdischen Quelle ab und zwar aus dem von ihm so genannten, mit c. 12 beginnenden Messiasbuch.

Nach Erbes stammt der Abschnitt 19, 11—21, 8 teils aus der Apokalypse vom Jahr 62 teils vom Ergänzer. Aus der Doublette 19, 9 f. und 22, 6 ff. sei nicht zu folgern,

dass alles dazwischen Stehende erst vom Ergänzer herrühre, vielmehr handle es sich darum, die ursprünglichen und die späteren Bestandteile zu unterscheiden. Die in 19, 11 ff. enthaltene Erscheinung des Messias auf weissem Ross zum blutigen Kampf beruhe auf Kompilation und auf Missachtung des bereits 14, 14 ff. vollzogenen Strafgerichts. Ebenso sei die daran sich anschliessende Bestrafung des Tiers und seines Helfershelfers und seiner Verehrer 19, 19 ff. sowie des Drachen selbst 20, 1 ff., dazu die Einführung und Ausmalung des dem Autor von 62 sammt allen andern neutestamentlichen Verfassern noch unbekannten, tausendjährigen Reiches mit der zwiefachen Auferstehung und dem Kampf wider Gog und Magog Werk des Ueberarbeiters. Die Ankündigung von der Bereitschaft der Braut und dem Anbruch der Hochzeit des Lamms (19, 9) schliesse das ganze tausendjährige, die Braut so lange hinhaltende Reich d. h. die Verse 20, 1—10 aus. Als spätere Ergänzung werde dieses Stück auch dadurch gekennzeichnet, dass es so unzertrennlich verbunden sei mit dem Drachen, der alten Schlange (20,2), dem Tier und dem falschen Propheten (20, 10) und dem Gericht über die, welche 20, 4 f. weder das Tier noch sein Bild anbeteten, noch sein Zeichen auf ihrer Stirn oder Hand anbrachten. Während so das tausendjährige Reich des Ueberarbeiters schon eingeleitet werde durch ein partielles Gericht, das die Seelen der Märtyrer und der Nichtanbeter des Tiers zum Leben erwecke und zu Priestern Gottes und Christi und zu Mitherrschern berufe, liege darauf 20, 11—15 ein Abschnitt vor, der alle Züge der Ursprünglichkeit an sich trage. Derselbe setze keine zeitliche Verschiedenheit zwischen einer früheren Auferstehung der Gerechten und einer spätern der Gottlosen, zwischen einem vorläufigen und dem abschliessenden Gericht voraus sondern bewege sich in voller Uebereinstimmung mit Rom. 2, 6. Dass die Verse 20, 11—15 der Apokalypse aus dem Jahr 62 angehören, bestätige sich auch durch die Art, wie 20, 12 und 13 (cf. 22, 12) hervorgehoben werde, dass alle

nach ihren Werken gerichtet werden (cf. die Betonung der Werke in 2, 2. 5. 19; 3. 2. 8. 15). Auch die ungewöhnliche Zusammenstellung »der Tod und der Hades« weise auf dieselbe Quelle wie 6, 8 und 1, 18, während die Vernichtung derselben im Feuersee an 1. Kor. 15, 26 erinnere. Die λίμνη τοῦ πυρὸς in 20, 14 endlich bewähre ihre Ursprünglichkeit dadurch, dass der Ausdruck in den vom Ueberarbeiter herrührenden Stellen stets erweitert vorkomme (cf. 20, 10; 21, 8; 19, 20). Möge auch die Erklärung vom zweiten Tod 20, 14^{b} wie 21, 8 (vgl. 20, 6 und 2, 11) Zusatz des Ueberarbeiters sein, sachlich entspreche jenes Bild der Strafe und Vernichtung der Ungnade, dem Zorn und Verderben, das der Apostel denen ankündige, die der Wahrheit nicht gehorchen und auf das Fleisch sehen (cf. auch Mtth. 25, 41).

An 20, 1—15 schliessen sich ganz passend und natürlich (cf. 20, 11) die Verse 21, 1 ff. an, jedenfalls die Verse 21, 1—4. In dem mit καὶ εἶπεν beginnenden Vers 5^{a} habe man den einzig in der Apokalypse dastehenden Fall, dass Gott selbst redend eingreife. Der Seher vom Jahre 62 sage überdies immer λέγει, während εἶπεν dem Ergänzer eigne. Zudem komme jene Erklärung mit der daran geknüpften Versicherung in V. 5 eigentlich post festum, nachdem bereits V. 1—3 der neue Himmel und die neue Erde und das neue Jerusalem da seien und darum V. 6 gleich dieselbe Phrase »Es ist geschehen« folgen könne, die bereits in der 7. Zornesschale 16, 17 vorkomme und als Lieblingsausdruck des Ergänzers hier 21, 6 so feierlich als hohl klinge trotz des Zusatzes von A und O. Für die V. 6 folgende Verheissung des Trunks aus der Lebensquelle sei 22, 17 das Original. Ebenso habe auch die V. 8 folgende Drohung für die verschiedenen Klassen von Sündern ihre Quelle in 22, 15, welche der Ueberarbeiter in V. 8 nur etwas zu ergänzen für gut gefunden habe mit Hinweisung auf den ihm so geläufigen Feuer- und Schwefelpfuhl. Die Verse 21, 5—8 können darum nicht mehr zu der Apokalypse vom Jahr 62 gehören, sondern nur vom Ueberarbeiter stammen.

c. Untersuchung.

In dem Stück 19, 5—10[a] haben wir den Schluss der Urapokalypse gefunden. Darauf kann in der letzteren nichts mehr gefolgt sein. Und in den früheren Stücken, die wir ihr zugewiesen haben, liegt uns ein lückenloses Ganzes vor, das für keine weiteren Stücke Raum bietet. Was also nun auf 19, 5—10 in 19, 11 ff. folgt, kann keinenfalls zur Urapokalypse gehören. Diese Annahme bestätigt sich uns durch die Bemerkung, dass der Abschnitt 19, 11—21, 8 in engem Zusammenhang steht mit dem Stück 12, 1—10, das, wie wir bereits gesehen haben, später erst in die Apokalypse eingeschoben ist. Was sich in c. 12 anbahnt und vorbereitet, kommt in 19, 11—21, 8 zur Erfüllung. Da kommt der in c. 12 in den Himmel geflüchtete Christus der in 12, 5. 10 ausgesprochenen Erwartung entsprechend wieder vom Himmel hernieder als ein königlicher Kriegsheld, gefolgt von den Heeren des Himmels, um die Völker zu weiden mit eisernem Stab (cf. 12, 5 mit 19, 15), um die irdischen Machthaber und ihre Heere zu vernichten und um den Drachen, die alte Schlange d. i. den Teufel und Satan (cf. 12, 9. 10 mit 20, 2. 3) zu binden und in den Abgrund zu werfen für 1000 Jahre, worauf dann seine definitive Vernichtung folgt. Auch das tausendjährige Reich, in dem Christus nach Besiegung seiner Feinde und der Bindung des Teufels mit den Seinigen herrscht, entspricht der in 12, 10 ausgesprochenen Erwartung. Und wenn nun während der 1000 Jahre die geliebte Stadt Jerusalem der Mittelpunkt des Reiches Christi auf Erden ist, und wenn dann nach definitiver Ueberwindung aller Widersacher und alles Uebels und nach Abhaltung des allgemeinen Weltgerichts ein neuer Himmel und eine neue Erde erscheint, und die hl. Stadt, das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herabkommt wie eine Braut geschmückt für ihren Mann, so offenbart sich auch hier wiederum der Zusammenhang unseres Stücks mit c. 12. Dort war ja die Rede von dem himmlischen Weib, das

nach der Geburt des Kinds vor dem Teufel flieht in die Wüste d. h. an einen einsamen, entlegenen Ort, den ihr Gott bereitet hat, wo sie 1260 Tage verweilen soll. Dieses Weib ist, wie wir sahen, das höhere himmlische Zion oder Jerusalem, zu dem das irdische als sein Abglanz in unmittelbarer Beziehung steht, und die bestimmte Frist von 1260 Tagen, während welcher das Weib sich in der Wüste aufhalten soll, weist darauf, dass es nach Ablauf derselben wieder erscheinen soll. Nun auf die Frage, was aus jenem Weibe weiter wird, darauf giebt uns eben unser Abschnitt 19, 11—21, 8 die einzige und die ausgiebige Antwort. Wie wir in c. 12 in der Flucht des Weibes in die Wüste am himmlischen Jerusalem das dargestellt fanden, was sich thatsächlich an seinem irdischen Abbild, am empirischen Jerusalem in dessen Belagerung und Zerstörung vollzog, so ist umgekehrt das Bestehen des empirischen Jerusalems oder der geliebten Stadt während des 1000jährigen Reichs das Zeichen dafür, dass das höhere Urbild, das himmlische Jerusalem, jenes himmlische Weib von c. 12 aus der Wüste an seinen Platz im Himmel zurückgekehrt ist. Und eben dieses urbildliche himmlische Jerusalem ist es, das zuletzt nach dem 1000jährigen Reich und dem Abschluss des Weltlaufs aus dem Himmel selbst auf die Erde herniederkommt.

Der ganze Abschnitt 19, 11—21, 8 ist im wesentlichen ein Stück aus einem Guss. Nur wenige Stellen kommen als Interpolationen in Betracht. So habe ich — und die Mehrzahl der Forscher hat sich mir dabei angeschlossen — die Worte in 19, 13^{b}: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ für einen späteren Zusatz erklärt. Damit soll offenbar der Name bezeichnet werden, den jener Reiter auf weissem Pferd nach 19, 12 auf dem Kopfe trägt. Allein dieser Name kann ursprünglich nicht mitgeteilt gewesen sein, denn von demselben heisst es in Vers 12, dass ihn Niemand kenne ausser der Reiter selbst. Die zweite Hälfte von Vers 13, die überhaupt zu der ersten gar nicht

passt, erweist sich demnach als Interpolation. Ihr Verfasser glaubt zu der von ihm gegebenen Deutung des Namens des Reiters ein Recht zu haben, da der Schilderung des Reiters wesentlich Sap. 18, 14—25 zu Grunde liegt. Da ist ja der Kriegsmann und Hohepriester, nach deren Bild der Reiter in Apok. 19, 11 ff. gezeichnet ist, das allmächtige Wort Gottes. Um das Stück 19, 11 ff. zu christianisieren, ist also 19, 13[b] nicht hinzugefügt, sondern nur in der Absicht, ein im Texte aufgegebenes Rätsel zu lösen.

Von 19, 12 aus kann man nun aber nicht auch, wie Vischer und Spitta wollen, gegen das *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός* in 19, 11 argumentieren, so wenig als gegen den Namen »König der Könige und Herr der Herren«, den der Reiter nach 19, 16 auf seiner Hüfte trägt. Denn in 19, 11 und 16 handelt es sich nur um Bezeichnungen seines Charakters und seiner Stellung, nicht um seinen eigentlichen Namen. Sie müssen den letzteren, der nicht mitgeteilt wird, ersetzen. Was Spitta noch weiter gegen 19, 12[a], gegen V. 15 und 21[b] geltend macht, ist so unbegründet, dass eine Widerlegung nicht nötig ist. Dass er sich zu solchen Willkürlichkeiten genötigt sieht, zeigt bloss, wie bedenklich es mit seinen kritischen Grundanschauungen steht.

Dagegen glauben wir die Hand des Ueberarbeiters in V. 20 konstatieren zu können. In 19, 19 ziehen das Tier und die Könige der Erde mit ihren Heeren gegen den himmlischen Reiter und sein Heer zum Streite. Demgegenüber tritt nun auf einmal in 19, 20 dem Tier der Lügenprophet als zweite, wichtige, mit ihm dasselbe Schicksal teilende Figur zur Seite, obgleich von ihm bisher in 19, 11 ff. und speziell in 19, 19 mit keinem Wort die Rede war. Das ist ein auffallender Thatbestand, den wir uns nur durch die Annahme erklären können, dass 19, 20 nachträglich überarbeitet d. h. dass alles, was auf den Lügenpropheten sich bezieht, darin nachträglich eingeschoben worden ist. Der ursprüngliche Verfasser von 19, 11 ff. hat

nur vom Tier und den Königen der Erde gewusst, von denen in c. 17 die Rede war. Was dort, speziell in 17, 14 bereits ausgesprochen ist, wird in 19, 11 ff. in einem grossen Bilde näher entwickelt: der Kampf des Tiers und der mit ihm verbündeten Könige der Erde mit dem Lamm d. h. Christus (cf. auch die Bezeichnung Christi in 17, 14 und 19, 16). Dagegen hat nun ein Späterer, derselbe, der zu 12, 1—10 die Stücke 12, 12—17, c. 13 etc. hinzugefügt hat, auch die Verse 19, 11 ff., zunächst speziell 19, 20 ergänzt durch seine Anschauungen, indem er dem Tier den Lügenpropheten, das zweite Tier aus c. 13 zur Seite stellte. In 19, 20 sind also die Worte καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης — τῇ εἰκόνι αὐτοῦ und die pluralische Wendung von ζῶντες ἐβλήθησαν sowie die Worte οἱ δύο eine Interpolation bezw. nachträgliche Aenderung.

In c. 20 hat man die Verse 4—7 in pleno streichen wollen. Das ist ein einfaches aber gewaltsames und unmögliches Radikalmittel. Nimmt man die Verse weg, dann ist bloss gesagt, dass der Teufel auf 1000 Jahre gebunden wird, um dann wieder losgelassen zu werden (cf. 20, 3). Aber kein Wort ist dann darüber gesagt, was in dieser Zeit mit der Welt, mit der Menschheit geschieht. Die Bindung des Teufels für 1000 Jahre hat an und für sich gar keinen Sinn und gar keine Bedeutung, wenn dadurch nicht für 1000 Jahre die Möglichkeit gegeben wird zur ruhigen Etablierung des Reiches Gottes auf Erden. Das muss dann aber auch gesagt werden. Darum sind die Verse 4—7 jedenfalls der Hauptsache nach im Zusammenhang notwendig. Dass in V. 7 der Vers 3^b^ wiederaufgenommen ist, ist kein Grund zur Ausscheidung der Verse 4—7. Denn in V. 3^b^ ist vorläufig auf die Wiederloslassung des Teufels hingewiesen, um sofort die beschränkte Zeitangabe von 1000 Jahren zu motivieren. In V. 7 ist dann von der wirklichen Wiederloslassung des Teufels die Rede.

Was wir gegen die Ausscheidung der Verse 4—7 geltend gemacht haben, spricht auch gegen die Ausscheidung

der Verse 4—6. Diese wird nur noch unwahrscheinlicher durch den unmittelbaren Anschluss von V. 7 an V. 3.

Aber auch Vischers beschränkterer Vorschlag zur Ausscheidung eines Teils von V. 4 und von V. 6 ist nicht ausführbar. Gegen die Ausscheidung der Worte καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ob man nun das folgende καὶ noch dazu nimmt (Weyland) oder nicht (Vischer), spricht der Umstand, dass das folgende καὶ ἔζησαν deutlich zurückweist auf τὰς ψυχάς und die Ursprünglichkeit dieser und der nächstfolgenden Worte garantiert. Nur daraus, dass vorher von ψυχαὶ die Rede ist, erklärt sich das καὶ ἔζησαν. Die Seelen wurden lebendig, lebende Personen. Nimmt man τὰς ψυχάς weg, dann sind die betreffenden Subjekte, die der Seher 20, 4 sieht, bereits lebendig und braucht καὶ ἔζησαν nicht mehr gesagt zu werden. Die Worte καὶ τὰς ψυχὰς — λόγον τοῦ θεοῦ sind ausgesprochenermassen christlich. Aber das ist kein Grund, um sie für interpoliert zu halten, denn der ganze Abschnitt 19, 11—21, 8 ist, wie sich schon aus seinem Zusammenhang mit 12, 1—10 ergiebt, christlich. Die genannten Worte haben ihren Ursprung in der zur Grundschrift gehörigen Stelle 6, 9. Die Grundschrift ist aber ebenfalls nicht, wie Vischer meint, jüdisch, sondern, wie wir zeigten, christlich. Dass aber der Verfasser von 19, 11—21 nicht mit dem Verfasser der Grundschrift identisch, sondern ein späterer Bearbeiter ist, bestätigt sich gerade auch an den genannten Worten in 20, 4, sofern darin die zur Grundschrift gehörige und 20, 4 verwertete Stelle 6, 9 sehr frei behandelt ist. Die Worte sind nicht nur teilweise umgestellt, es wird auch statt ἐσφαγμένων πεπελεκισμένων gesagt und hinter μαρτυρίαν noch Ἰησοῦ eingefügt, eine Näherbestimmung, die freilich auch in 6, 9 vorausgesetzt ist.

Nicht besser steht es mit Vischers Behauptung, dass 20, 6 eine Interpolation sei. Wenn Vischer sagt, dass das Wort ἅγιος nach jüdisch-apokalyptischem Sprach-

gebrauch in der Grundschrift die gewöhnliche Bezeichnung für die Gläubigen sei (5. 8; 8, 3. 4; 11, 18; 13, 7; 16, 6; 17, 6; 18, 20. 24 etc,), in 20, 6 dagegen neben μακάριος zur Bezeichnung eines Zustands gebraucht werde, so ist dieser Unterschied bedeutungslos, da die Anwendung des Begriffs ἅγιος in dem einen Sinn die in dem andern nicht ausschliesst. Zu Gunsten der Ursprünglichkeit von 20, 6ª möchten wir noch darauf weisen, dass wir im Buch Daniel (12, 12) und in den Psalmen Salomos (17, 50; 18, 7), in Schriften, die auch sonst zu unserem Abschnitt Parallelen bieten, in verwandtem Zusammenhang ein ähnliches Wort finden (vgl. übrigens auch Apok. 19, 9 mit Luc. 14, 15). Wenn Vischer gegen die zweite Hälfte von V. 6 (ἀλλὰ ἔσονται etc.) die Verwandtschaft mit den christlichen Stellen 1, 6 und 5, 10 geltend macht, so hat auch dies Argument nicht die gewünschte Bedeutung. Der Vers 5, 10ª (cf. 1, 6) gehört zur Urapokalypse. Diese und also auch 5, 10ª hat der Verfasser von 19, 11—21, 8 vor sich gehabt. Daraus erklärt sich die Berührung in 20, 6 mit 5, 10ª. Nun haben wir aber bereits gesehen, dass zu dem καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς in 5, 10ᵇ der eine verkehrte Ausdeutung jener Worte enthaltende Zusatz gemacht ist: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. Was in diesem Zusatz in 5, 10ᵇ prophezeit ist, erfüllt sich in 20, 6ᵇ. Der Interpolator von 5, 10ᵇ ist also mit dem Verfasser von 20, 6ᵇ d. h. mit dem Verfasser des ganzen Abschnitts 19, 11—21, 8 vermutlich identisch. Er ist's wohl gewesen, der das βασιλείαν in 5, 10ª (cf. 1, 6) auf ein künftiges d. h. im tausendjährigen Reich sich erfüllendes Herrschen auf der Erde gedeutet hat.

Eine Interpolation nehmen nun freilich auch wir innerhalb der Verse 20, 4—6 an. Sie liegt vor in den Worten in 20, 4: καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. Dass sich die Worte ohne Schwierigkeit herausnehmen lassen, daran ist kein Zweifel, und der

Zusammenhang wird durch diese Ausscheidung ein besserer, sofern nun das καὶ ἔζησαν in nähere und deutliche Beziehung zu den Worten τὰς ψυχὰς kommt, auf die es zurücksieht. Und bestätigt wird unsere Annahme, dass die oben genannten Worte interpoliert sind, durch die Thatsache, dass sich darin deutlich der Verfasser von c. 13 verrät, der erst später als der Verfasser von 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 geschrieben hat, und der, wie wir sahen, auch 19, 20 seinen Anschauungen entsprechend ergänzt hat.

Dieselbe Hand bemerken wir dann noch 20, 10, wo sie der Veränderung in 19, 20 entsprechend die Worte καὶ ὁ ψευδοπροφήτης eingefügt hat.

Grundlos ist es mit Sabatier und Erbes die Verse 20, 11—15 von den Versen 20, 1—10 zu trennen und auf verschiedene Verfasser zurückzuführen. Das allgemeine Gericht in 20, 11—15 steht nicht im Widerspruch mit dem partiellen in 20, 4. Wenn es in diesem letzteren Verse heisst: »Und ich sahe Throne und es sassen darauf und es wurde ihnen Gericht übergeben«, so sind die Richter, von denen hier die Rede ist, vermutlich Christus und sein nächstes himmlisches Gefolge. Auf wen das Gericht sich bezieht? Man kann zunächst denken: auf die sofort genannten Seelen derer, die hingerichtet sind wegen des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes (cf. dazu 20, 6). Auszumachen, dass sie und Niemand anders zur Mitherrschaft im tausendjährigen Reich zugelassen werden sollen und festzustellen, wer zu den Seelen derer, die um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen hingerichtet sind, wirklich gehört, wäre dann der Zweck des Gerichts. Wenn ein solches Gericht nach 6, 9 ff. überflüssig scheint, so ist dagegen zu bemerken, dass ein formeller Beschluss, eine formelle Entscheidung über die Zulassung jener Seelen auch nach 6, 9 ff. doch noch seinen guten Sinn hat, und zum andern muss man nicht vergessen, dass der Verfasser des Abschnitts 19, 11—21, 8 ein anderer ist, als der Verfasser der Urapokalypse, zu welcher die Verse 6, 9 ff. gehören.

Doch kann man auch annehmen, dass das Gericht auszumachen hat, wer von den Lebenden zur Teilnahme am tausendjährigen Reich zugelassen werden soll. Die christlichen Märtyrer wären dann extra genannt, weil sie die einzigen sind, die aus den Toten berufen sind, und die eine besondere Ehrenstellung in der unmittelbaren Umgebung Christi geniessen, mit ihm herrschen dürfen.

In keinem Fall aber ist einzusehen, wie dieses Gericht in 20, 4 sich nicht zusammenreimen lassen soll mit dem Gericht in 20, 11 ff. Nach dem ersteren bleibt ja für das letztere genug vorbehalten. Auch der Ausscheidung der Worte καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς, die Spitta befürwortet, kann ich nicht zustimmen. Die Bücher, worin die Werke verzeichnet sind, und das Buch des Lebens sind die einander ergänzenden Hilfsmittel beim Gericht. Jene Bücher und dieses Buch sind überdies überlieferte Typen, die beim Gericht Dienste thun. Wie sie in der Ueberlieferung (Henoch) vorgefunden wurden, sind sie hier neben einander zur Anwendung gebracht. Es hiesse den ganzen mosaikartigen Charakter von c. 20 verkennen, wenn man das eine neben dem andern für überflüssig erklären und streichen wollte.

In den Versen 21, 1—8 sehen wir den originalen Schluss des Abschnitts 19, 11—20, 15. Wir haben aber diese Annahme gegenüber verschiedenen Einwendungen zu rechtfertigen.

In erster Linie ist Weizsäcker gegenüber zu bemerken, dass auf Grund solch allgemeiner Erwägungen, wie er sie anstellt, die c. c. 21 und 22 keineswegs von dem Kern des Buchs abgelöst werden dürfen, und ferner dass es ein ebenfalls sehr allgemeines Verfahren ist, die c. c. 21 und 22 ohne Weiteres als eine Einheit zu betrachten. Was das erste betrifft, so wäre zu fragen, inwiefern die Weissagungen in c. 21 und 22 (d. h. von der Welterneuerung und vom neuen Jerusalem) einen allgemeineren Charakter haben als z. B. die Weissagung in dem nächstvorher-

gehenden Kapitel 20. Da ist doch in dieser Beziehung nicht der mindeste Unterschied zu erkennen. Und was die behauptete Zusammenhangslosigkeit zwischen c. 21 und 22 einerseits und dem Kern des Buchs andererseits betrifft, so ist doch 21, 1—8 die regelrechte Fortsetzung und Vollendung der Weissagung in c. 20, während in 21, 9 ff. ein spezieller Punkt aus 21, 1—8 näher ausgeführt wird. Wenn der Verfasser von c. 20 in Vers 11 vor dem, der auf dem Thron sitzt, Himmel und Erde fliehen lässt, so entspricht es doch ganz dieser Vorstellung, dass er in 21, 1 ff. einen neuen Himmel und eine neue Erde erscheinen lässt. Und der Bedeutung, die nach dem früher Gesagten das himmlische Zion oder Jerusalem im Verhältnis zum irdischen (cf. 12, 1 vgl. mit 20, 9) spielt, entspricht es, wenn dieses himmlische Jerusalem bei der Welterneuerung schliesslich selbst vom Himmel herniederkommt. Die Verse 21, 1—8 können vom Vorhergehenden d. h. von c. 20 bezw. von 19, 11—20, 15 gar nicht getrennt werden. Die Ausführung jener Kapitel erhält darin ihren Abschluss. Die Verse 5—8 sind Schlussverse. Mit ihnen muss die Apokalypse einmal geendet haben.

Aus dem Schlusscharakter der Verse 21, 1—8 speziell 5—8 ergibt sich sofort, dass alles, was folgt (21, 9 ff.) später hinzugesetzt worden sein muss.

Wäre 21, 9 ff. gleichzeitig mit 21, 1—8 geschrieben, so wäre doch gewiss das Herabkommen des neuen Jerusalems vom Himmel und das Wesen dieser Stadt der Seligen nicht zweimal beschrieben, zunächst in 21, 1—5 und dann, nachdem ein Schluss des Ganzen gefolgt ist, noch einmal in einer besondern Vision in 21, 9 ff., vielmehr hätten wir dann eine einheitliche Beschreibung zu erwarten. Ueberdies tritt zwischen dem Abschnitt 21, 1—8 und dem Anhang 21, 9 ff. insofern eine Verschiedenheit zu Tage, als in 21, 2 das himmlische Jerusalem entsprechend dem neuen Himmel und der neuen Erde als das neue bezeichnet und zur Andeutung seiner Herrlichkeit mit einer geschmückten

Braut verglichen wird, während es in 21, 9 f. nicht das neue wohl aber bereits die Braut heisst. Endlich ergibt sich die Trennung von 21, 9 ff. vom Vorhergehenden auch daraus, dass die Vision in 21, 9 ff. dem Seher vermittelt wird durch einen von den 7 Engeln mit den 7 Schalen, wodurch auf einen Zusammenhang der Vision in 21, 9 ff. mit den c. c. 13. 15. 16 hingewiesen wird, während 21, 1—8 zusammengehört mit den älteren Stücken 19, 11—20, 15 und weiter zurück mit 12, 1—10.

Spitta hat nun freilich die Ursprünglichkeit des in 21, 1—8 vom neuen Jerusalem Gesagten bestritten. Aber stichhaltig sind seine Gründe nicht. Zu dem Gedanken des neuen Himmels und der neuen Erde passt doch unmittelbar der Gedanke des neuen Jerusalems. Und dass im Zusammenhang mit 12, 1—10 und 19, 11—20, 15 das schliessliche Erscheinen desselben wie das Erscheinen des neuen Himmels und der neuen Erde wohl begründet ist, meinen wir gezeigt zu haben. Die Kürze womit vom himmlischen Jerusalem in 21, 1—8, und die Ausführlichkeit, womit davon in 21, 9 ff. gesprochen wird, erklärt sich am besten daraus, dass das in 21, 1—8 Gesagte original ist, und dass ein Späterer das Bedürfnis fühlte, diese kurzen Andeutungen näher auszuführen in dem Abschnitt 21, 9 ff., den er darum hinzufügte. Hätte der Redaktor 21, 9 ff. in der jüdischen Quelle J^2 vorgefunden und dieses Stück mit den aus J^1 stammenden Stücken 19, 11 ff. vereinigt, so wäre durchaus nicht einzusehen, warum er dazwischen d. h. hinter 21, 1 und vor 21, 9 ff. noch einen das neue Jerusalem betreffenden Einschub gemacht haben sollte. Wäre es ihm dabei bloss um den Begriff »neues Jerusalem« zu thun gewesen, so hätte er denselben sehr einfach in 21, 9 hereinbringen können. Wir sehen hier wiederum nur, zu welchen verzweifelten Massregeln Spitta seine Zuflucht nehmen muss, um seine Quellentheorie durchzuführen. Gehört sonach 21, 2 ursprünglich zusammen mit 21, 1 und weiter mit 12, 1—10 und 19, 11—20, 15, dann gilt

dies auch von den Versen 21, 3 und 4, die mit 21, 2 unmittelbar verbunden sind. Dass V. 3 auf 2. Cor. 6, 16—18 beruht, wird Niemand glauben. Vers 3 erklärt sich vollkommen aus Ez. 37, 27 (cf. besonders σκηνή und σκηνώσει gegenüber ἐνοικήσω in 2. Cor. 6, 16). Wenn neben diesem Citat, das das Verhältnis Gottes zur Gesamtheit der Gläubigen feststellt, darnach noch in V. 7 vom Verhältnis Gottes zum einzelnen Gläubigen die Rede ist, und dies mit dem Verhältnis von Vater und Sohn verglichen wird, so werden wir auch dadurch nicht auf einen Zusammenhang mit 2. Cor. 6, 16—18 gewiesen. Da wird allerdings auch nicht bloss vom Verhältnis Gottes zum Volk sondern nachher in V. 18 auch vom Verhältnis Gottes zu den einzelnen gesprochen und dieses Verhältnis als ein Vater- und Sohnesverhältnis bestimmt, aber der Wortlaut in 2. Cor. 6, 18 ist ein ganz anderer als in Apok. 21, 7. Nur zum Teil bilden dieselben Schriftstellen hier und dort die Grundlage (cf. 2. Cor. 6, 18 mit 2. Sam. 7, 8. 14 und Jes. 43, 6 und Apok. 21, 7 mit Sach. 8, 8 und 2. Sam. 7, 14). Dass aber in beiden Schriften nebeneinander vom Verhältnis Gottes zum Volk und zu den Einzelnen in der bezeichneten Weise gesprochen wird, erklärt sich ganz einfach ohne Abhängigkeit des einen vom andern aus dem sich von selbst naheliegenden Ideenzuammenhang.

Haltlos sind vollends Spittas Einwendungen gegen Vers 4. In 21, 4ª haben wir dasselbe Citat wie in 7, 17 (Schluss). Aber der Verfasser von 21, 4ª kann das Citat nicht aus 7, 17 haben, denn in 21, 4ª ist Jes. 25, 8 ausführlicher citiert als in 7, 17. Wenn ein Teil vom andern abhängig ist, dann dürfte am ehesten 7, 17 (Schluss) von 21, 4ª abhängig sein. Dass in 21, 4ª das Subjekt nicht genannt wird, erklärt sich einfach daraus, dass in V. 3 ϑεός vorhergeht. Das ϑεός in 7, 17 (Schluss) dagegen erklärt sich nicht aus einem Zurückgehen auf die alttestamentliche Originalstelle, denn da ist nicht unmittelbar ϑεός gesagt, wohl aber würde es sich sehr einfach erklären aus der

Abhängigkeit von 21, 3. 4. Wenn in 21, 4^a die beiden Teile des Citats aus Jes. 25, 8 umgekehrt sind, das Abtrocknen der Thränen vorangestellt und das Aufhören des Tods darnach genannt ist, so liegt der Grund dafür nicht darin, dass der Verfasser von 21, 4^a an 7, 17 angeknüpft hat, vielmehr darin, dass der Verfasser von 21, 4 mit dem Citat aus Jes. 25, 8 in der ersten Hälfte von Vers 4 Worte aus Jes. 65, 19. 23 in der zweiten Hälfte von Vers 4 verbunden hat. Im Interesse des Anschlusses ist jene Umstellung erfolgt. Unmotiviert kann das Citat in 21, 4^a Spitta nur scheinen im Zusammenhang seiner verkehrten Quellenhypothese. Dagegen ist dies nicht der Fall, wenn man wie wir 21, 4 d. h. überhaupt 21, 1—8 mit 12, 1—10 und 19, 11—20, 15 zusammennimmt und diese Stücke selbst wieder in den Zusammenhang der Urapokalypse und ihrer ältesten Ergänzungen stellt. Die zweite Hälfte von V. 4 beruht auf Jes. 65, 19. 23. 17. Und wenn man nun beachtet, dass Apok. 21, 1 ebenfalls auf Jes. 65, 17 zurückgeht und dass das in 21, 2. 3 vom neuen Jerusalem Gesagte an Jes. 65, 18. 19 anknüpft, so wird man kaum mehr an der ursprünglichen Einheit von Apok. 21, 1—4 zweifeln können.

Dass dann jedenfalls 21, 5^a mit den Versen 21, 1—4 zusammengehört, beweist der Inhalt dieses Versteils zur Genüge.

Dagegen haben wir die Ursprünglichkeit der Verse 21, 5^b—8 noch zu verteidigen gegen die Angriffe, welche insbesondere von Vischer, Pfleiderer, Spitta, Erbes dagegen erhoben worden sind.

Da müssen wir es in erster Linie für eine Täuschung erklären, wenn man wie z. B. Vischer glaubt, dass durch die Ausscheidung dieser Verse ein Zusammenhang hergestellt werde. Die Kluft zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden bleibt bestehen, und anstatt dass die Sache einfacher würde, wird sie thatsächlich rätselhafter. Schon die Verse 21, 1—5^a charakterisieren sich durch ihren Inhalt als ein Schlussstück, zu dem der formelle Schluss in 21, 5^b—8

notwendig gehört. Dass die Beschreibung des neuen Jerusalems in 21, 9 ff., abgesondert von der Beschreibung desselben in 21, 1 ff. in einer selbständigen eigenartig eingeleiteten Vision gegeben wird, lässt sich eben von den Versen 21, 5—8 aus verstehen, sofern diese Verse zeigen, dass mit 21, 1—8 die Apokalypse einmal geschlossen haben muss, und sofern sie dadurch erklären, dass alles was nachher noch kommt, später hinzugesetzt ist und darum in einer gewissen Selbständigkeit auftritt. Streicht man die Verse 21, 5^b—8 als nicht ursprünglich, so bleibt vollkommen unverständlich, warum die Beschreibung des neuen Jerusalem in 21, 9 ff. nicht zusammen mit der in 21, 1—4 eine Einheit bildet.

Aber auch alle einzelnen Gründe, mit welchen Vischer, Pfleiderer und Spitta die Ausscheidung der Verse 21, 5^b—8 rechtfertigen wollen, bedeuten nichts. Wenn Vischer in dem wiederholten καὶ λέγει, καὶ εἶπεν etc. unter Verweisung auf 14, 13; 19, 9. 10; 22, 6 ff. die Hand des Ueberarbeiters erkennen will, so ist in erster Linie zu bemerken, dass 14, 13 gar nicht hierher gehört, da die charakteristische Wiederholung des καὶ λέγει etc. hier sich nicht findet. Was die andern Stellen betrifft, so stehen dieselben, wie ich von Anfang an geltend gemacht habe, zweifellos zu einander in verwandtschaftlicher Beziehung. Diese erklärt sich daraus, dass wir in den betreffenden Stücken allemal Schlussabschnitte haben, bei welchen die vorhergehenden den folgenden als Muster gedient haben. In 19, 9. 10 haben wir den Schluss der Urapokalypse, in 21, 5—8 dagegen den Schluss, welchen der Verfasser von 12, 1—10; 19, 11—21; c. 20 der Apokalypse gegeben hat, während der Schluss 22, 6 ff., wie wir sehen werden, von einem noch späteren Bearbeiter, dem Verfasser von c. 13; c. 15 und 16; 21, 9—22, 5 herrührt und selbst wieder nachträgliche Zusätze erfahren hat. Bei unserer Auffassung erklärt sich das wiederholte Auftreten von Schlussabschnitten, ihre Aehnlichkeit und ihre Verschiedenheit,

während bei der Vischerschen Ansicht, wonach die betreffenden Stücke alle auf einen und denselben Ueberarbeiter zurückgehen, sowohl das mehrfache Vorkommen von solchen Schlussabschnitten als auch ihre Verschiedenheit rätselhaft bleibt.

Wenn wir zunächst die Stücke 19, 9. 10 und 21, 5—8 mit einander vergleichen, so haben wir in 19, 9. 10 dreimal hintereinander: καὶ λέγει μοι, in 21, 5—8: καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος etc., καὶ λέγει, καὶ εἶπέν μοι. Zu diesen formellen Vergleichungspunkten kommen materielle. Wenn es in 19, 9 heisst: καὶ λέγει μοι γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι· καὶ λέγει μοι οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν, so steht in 21, 5[b]: καὶ λέγει γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. Man sieht: hier herrscht Verwandtschaft und Verschiedenheit. Und die letztere seigt sich als sehr erheblich, wenn man noch ins Auge fasst, dass in 19, 9. 10, wie aus Vers 10 hervorgeht, ein Engel redet, während in 21, 5—8 die Worte Gott selbst in den Mund gelegt sind. An der Thatsache, dass in 21, 5—8 Gott selbst redet, kann Vischer nichts ändern durch die Bemerkung, dass es unpassend sei, dass Gott selbst die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Worte beteure. In 21, 5—8 ist es nun einmal so und kann es nach dem Zusammenhang (cf. 20, 11; 21, 3. 5[a]) auch gar nicht anders sein. Und was Vischer hier geltend macht, spricht nur gegen seine eigene Auffassung. Denn gerade von dem christlichen Ueberarbeiter, der sonst die Worte einem Engel in den Mund legt, wäre es nicht zu verstehen, dass er die Worte hier Gott selbst reden lässt. Bei solch starker, der Verwandtschaft zur Seite gehenden Verschiedenheit wird das Verhältnis von 19, 9. 10 und 21, 5—8 unserer Ansicht nach in Uebereinstimmung mit unserer Scheidungstheorie am besten so erklärt, dass die Verse 21, 5—8 ein Anderer, Späterer schrieb, der die ursprünglichen Schlussverse 19, 9. 10[a] in seinem neuen Schluss frei benützte. Die Freiheit der Benützung zeigt

sich darin, wie der Verfasser von 21, 1—8 den Vers 19, 9 in 21, 5^b zusammen zieht, das γράψον aus 19, 9^a unmittelbar mit den Worten in 19, 9^b zusammennimmt, da er die dazwischen liegenden Worte in 19, 9 nicht gebrauchen konnte. Und wenn er die in 19, 9^b ausgesprochene Versicherung noch verstärkt durch die Worte πιστοὶ καί, so zeigt sich auch darin ganz die Art, wie ein Späterer mit einem überlieferten Worte, das er anwendet, gerne verfährt.

Wenn die Verse 21, 5^b—8 den Schluss bilden zu dem Stück 19, 11—21, 5^a, so ist es, da πιστός schon 19, 11 vorkommt, nicht zu verwundern, dass wir ihm in den Schlussworten 21, 5—8 wieder begegnen. Hat der Ausdruck einen christlichen Klang, so bemerken wir, dass überhaupt die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—20, 15, mit denen die Verse 21, 1—8 zusammenhängen, von Hause aus christlichen Charakter haben.

Abgesehen von der speziellen Bezugnahme auf 19, 9 in 21, 5^b und abgesehen davon, dass in 21, 5—8 wie in 19, 9. 10 mit verschiedenen, nicht unmittelbar zusammenhängenden und darum durch mehrere καὶ λέγει oder καὶ εἶπεν eingeleitete Worte geschlossen wird, zeigt der Schluss 21, 5—8 keine Verwandtschaft mit 19, 9. 10. Vielmehr hat der Verfasser desselben sich im übrigen gegenüber 19, 9. 10 selbständig gezeigt, indem er Gott Worte der Versicherung, Verheissung und Drohung in den Mund legt, die in 19, 9. 10 nicht sich finden.

Was aber das Verhältnis von 21, 5—8 zu 22, 6 ff. betrifft, so lässt sich auch von hier aus nicht gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit dieses Schlusses zu 19, 11—21, 4 argumentieren. In dem, wie wir sehen werden, späteren und selbst nicht einheitlichen Schlussabschnitt 22, 6 ff. sind einfach die beiden älteren Schlussabschnitte 19, 9. 10^a und 21, 5—8 nebeneinander verwertet. Dass die Verse 22, 6^b. 8. 9 (cf. auch 22, 7^b: μακάριος) von 19, 9. 10^a abhängig sind, haben wir bereits gesehen. Für die Beziehung von 22, 6 ff. zu 21, 5—8 dagegen kommt in Betracht die

Versicherung in 22, 6^{a}, die sich mit dem πιστοί genauer an 21, 5 anschliesst als an 19, 9, ferner das Verhältnis von 22, (11. 14.) 15 zu 21, 8, von 22, 13 zu 21, 6^{b} und von 22, 17 zu 21, 6^{c}. Schon der Umstand, dass in 21, 5—8 Gott redet, in 22, 6 ff. ein Engel oder Christus selbst, spricht für die Verschiedenheit des Ursprungs beider Schlussabschnitte. Und dass die Verse 22, 6 ff. von 21, 5—8 abhängig sind, lässt sich im einzelnen noch deutlich erweisen. Während die Drohung 21, 8 durch die Beziehung auf den Feuer- und Schwefelsee ihren ursprünglichen Zusammenhang mit dem Stück 19, 11—20, 15 bestimmt dokumentiert, setzt die Drohung in 22, 15 bereits die spätere Beschreibung des neuen Jerusalems in 21, 9 ff. voraus. Die Ursprünglichkeit von 21, 6 wird gegenüber 22, 18 garantiert durch die alttestamentliche Grundstelle (Jes. 44, 6 cf. 41, 4 und 48, 12), wo die betreffenden Worte ebenfalls von Gott selbst gesprochen werden, während sie in 22, 13 dem erhöhten Christus in den Mund gelegt sind. Zu Gunsten unserer Annahme spricht weiter noch der Umstand, dass in 22, 13 noch »der Erste und der Letzte« eingefügt wird, während doch die Worte »das Alpha und das O« gerade an der Stelle dieser in der Grundstelle vorkommenden Worte stehen und bereits durch »der Anfang und das Ende« ihre Erklärung haben. Ebenso wird das aus Jer. 55, 1 stammende Wort in 22, 6^{b}: »Ich will dem Dürstenden geben von der Quelle des Lebenswassers umsonst« das Vorbild gewesen sein für 22, 17, wo die in 21, 6^{b} zu Grunde liegende Stelle 55, 1 in ähnlicher Weise (Lebenswasser) aber in grösserem Umfang verwertet ist. So wird 21, 6^{b} ja wohl auch den Anlass gegeben haben, dass in 22, 1 in der Beschreibung des neuen Jerusalems ein Strom von Lebenswasser aufgenommen ist. Und ebenso wird das Lebenswasser in 7, 17 seinen Ursprung haben in 21, 6^{b}, da wir den Verfasser von 7, 17 d. h. des Abschnitt 7, 9—17 bereits auch als von 21, 4^{a} beeinflusst erkannt haben.

Aus dem Verhältnis von 21, 5—8 zu 19, 9. 10 einer-

seits und 22, 6 ff. andererseits lässt sich also kein Beweis ableiten zu Gunsten der Annahme, dass die Verse 21, 5—8 ganz oder teilweise mit 21, 1—4 und den nächstvorhergehenden Stücken (19, 11—20, 15) nicht ursprünglich zusammengehört hätten. Aber auch was man abgesehen davon zu Gunsten jener Behauptung geltend gemacht hat, ist nicht stichhaltig. Dass 21, 6ª an 16, 17 erinnert, ist kein Grund, um beide Stellen unmittelbar aus einer und derselben Quelle abzuleiten. Derjenige von dem das γέγοναν in 21, 6 stammt, kann nicht bereits in 16, 17 γέγονεν geschrieben haben. Nach unserer Quellenscheidung ist denn auch der Verfasser von 16, 17 ein anderer und späterer als der Verfasser von 21, 6.

In 21, 7 erinnert das ὁ νικῶν allerdings an die Sendschreiben, speziell ihren jedesmaligen Schluss. Allein auch hier ist zunächst wieder auf den Unterschied aufmerksam zu machen, dass in 21, 7 die Verheissung, zu der das ὁ νικῶν gehört, von Gott ausgesprochen wird, während in den Sendschreiben das Wort stets vorkommt in Verheissungen Christi. Schon dies weist auf verschiedenartigen Ursprung der Stellen. Es lässt sich aber auch wahrscheinlich machen, dass der Ausdruck ὁ νικῶν (ohne nähere Bestimmung) in 21, 7, nicht aber in den Sendschreiben original ist. Ursprünglich zur Anwendung gekommen kann der Ausdruck doch wohl nur sein am Schluss eines Zusammenhangs, in welchem von Bedrängnissen, Prüfungen und Kämpfen die Rede ist, durch welche hindurch die Gläubigen zur Herrlichkeit gelangen. Das ist der Fall am Schluss der Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8, die selbst wieder in den Zusammenhang der Urapokalypse und ihrer ältesten Ergänzungen aufgenommen bezw. an den Schluss davon angehängt sind. In den Sendschreiben dagegen erklärt sich das ὁ νικῶν nicht auf diese Weise. Der Verfasser der Sendschreiben gebraucht den Ausdruck so gerne, weil er ihm von 21, 7ᵇ aus bereits geläufig ist.

Wenn der Verfasser von c. c. 13. 15. 16 von νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου etc. in 15, 2 spricht, so erscheint die zusätz-

liche Bestimmung ἐκ τοῦ θηρίου etc. so schwerfällig und gezwungen, dass man den Eindruck bekommen muss, der Verfasser operiere mit einem gegebenen Begriff, den er künstlich seinen besonderen Anschauungen adaptieren will. Vorgefunden haben aber kann der Verfasser von c. c. 13. 15. 16 den Begriff νικῶν nur in 21, 7.

Dass endlich die Ausdrücke κληρονομεῖν (21, 7), δειλὸς und ἄπιστος (21, 8) allein hier vorkommen, erklärt sich vollkommen aus der Thatsache, dass die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 eine besondere Interpolation in der Apokalypse bilden.

Von anderweitigen Aufstellungen, speziell von dem Versuch Spittas innerhalb der Verse 21, 5—8 zu scheiden und diese Scheidung durch den Unterschied des καὶ λέγει und καὶ εἰπέν μοι zu begründen, glaube ich absehen zu dürfen.

Der Abschnitt 19, 11—21, 8 ist also von wenigen, kleinen Interpolationen abgesehen ein einheitliches Ganzes, und, wie wir zeigten, die Fortsetzung zu dem Stück 12, 1—10, mit dem es in die Apokalypse hereingekommen sein muss. Obwohl nicht zur Urapokalypse gehörig, setzt der Abschnitt 19, 11—21, 8 diese doch voraus, wie aus zahlreichen Anspielungen auf dieselbe hervorgeht, die beweisen, dass das Stück 19, 11—21, 8 wie 12, 1—10 niemals eine selbständige Rolle ausserhalb unserer Apokalypse gespielt hat, sondern von Hause aus als Ergänzung zu derselben entworfen ist. Solche Anspielungen auf die Urapokalypse finden wir nicht bloss in 20, 4, wo die in 6, 9 zuerst und original auftretende Formel frei benützt ist, auch an andern Stellen nehmen wir ähnliches wahr. Der Reiter auf weissem Pferd in 19, 11 erinnert an den Reiter auf weissem Pferd in 6, 2. Es scheint fast, als ob unser Verfasser die letztere Stelle missverstandenerweise auf Christum bezogen habe. Wenn die Genossen des Reiters in 19, 11 geschildert werden als ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν, so erinnert das an 19, 8. In 19, 15 wird vom Messias gesagt: καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν

ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, offenbar in Anlehnung an 14, 19. 20. In 20, 1. 2 haben wir die ἄβυσσος gerade wie in 9, 2. 11, in 20, 8 die τέσσαρες γωνίαι τῆς γῆς wie in 7, 1 und in 20, 13. 14 erscheint ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης gerade so wie in 6, 8. Ebenso beruht, wie bereits bemerkt, 21, 5[b] auf 19, 9.

Dass der Abschnitt 19, 11—21, 8 christlich ist, ergiebt sich schon daraus, dass er im Blick auf die christliche Urapokalypse d. h. als Ergänzung zu ihr entworfen ist und speziell daraus, dass der Abschnitt in engem Zusammenhang steht mit dem als christlich erwiesenen Stück 12, 1—10 d. h. die da eingeleitete Entwicklung weiter führt. Aber auch direkt stellt sich der Abschnitt 19, 11—21, 8 durch 20, 4 als christlich dar. Wenn wir aber an dem Stück 12, 1—10 ein cerinthisches Gepräge wahrgenommen haben, so muss sich das auch an dem Abschnitt 19, 11—21, 8, der sich als die Fortsetzung von 12, 1—10 darstellt, konstatieren lassen. In der That finden wir auch in dem Abschnitt 19, 11—21, 8 verschiedene Züge, die mit der Lehre Cerinths, wie sie Irenäus schildert, übereinstimmen, bezw. zu derselben passen.

Der Christus, dessen Wiederkunft schon in c. 12 in Aussicht gestellt wird, erscheint hier nun wirklich. Er ist auch hier als ein von Hause aus himmlisches Wesen vorgestellt (cf. 19, 11—16) und wird von Jesus unterschieden (cf. 20, 4—6).

Hat ferner nach Irenäus Cerinth das Werk Jesu wesentlich darin gefunden, dass er den unbekannten Vater verkündigte, so wird auch hier die Bedeutung Jesu in seine μαρτυρία gesetzt (20, 4). Allerdings finden wir auch in der Grundschrift die Formel διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. Allein hier steht hinter μαρτυρία noch nicht Ἰησοῦ. Und wenn auch zweifellos die μαρτυρία, das Zeugnis κατ' ἐξοχήν, wovon hier geredet wird, ohne Beziehung auf Jesus sich nicht erklären lässt, so darf man die μαρτυρία in 6, 9, wie der Zusammenhang von c. 6 mit

c. 5 verlangt, jedenfalls nicht bloss als das Zeugnis auffassen, das in der Verkündigung Jesu vorliegt, sondern man muss dabei in erster Linie an das Zeugnis denken, das im Sterben Jesu als des Lammes Gottes enthalten ist. Dagegen kann in 20, 4 die μαρτυρία Ἰησοῦ nicht anders denn als die Verkündigung Jesu aufgefasst werden. Der μαρτυρία Ἰησοῦ in 20, 4 ebenfalls jenen Inhalt zu geben, dazu liegt im Zusammenhang von 12, 1—10 und 19, 11—20, 8 kein Grund vor. Neben der Rettung des Christus vor den Nachstellungen des Drachen spielt in 12, 1—10 der Tod Jesu keinerlei Rolle. Die μαρτυρία Ἰησοῦ kann darum in 20, 4 nur im Sinn der Verkündigung Jesu verstanden werden.

Endlich wenn Cerinth nach Irenäus lehrte, dass die gegenwärtige Welt nicht durch Gott sondern durch eine von ihm weit abstehende Potenz geschaffen sei, so stimmt dazu die Thatsache, dass in unserem Stück bei der Erscheinung Gottes zum Gericht Himmel und Erde vor ihm fliehen und keine Stätte haben (20, 11), und dass dann ein neuer Himmel und eine neue Erde an ihre Stätte tritt (21, 1 ff.).

So, meinen wir, lässt sich schon allein auf Grund der Angaben des Irenäus über die Lehre Cerinths wahrscheinlich machen, dass Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 cerinthischen Ursprungs sind. Es stehen uns aber noch weitere Argumente zur Begründung unserer Annahme zur Verfügung.

Die Tradition selbst bringt Cerinth ausdrücklich in direkte Beziehung zur Apokalypse.

Epiphanius (Haer. 51) erwähnt wie auch Philaster (Haer. 60) wahrscheinlich auf Grund von Hippolyt einer Partei, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwarf und für Machwerke des Cerinth erklärte. Er nennt sie wegen ihres Widerspruchs gegen die Logoslehre die Partei der Aloger. Diese Leute sind wohl identisch mit jenen Gegnern des Montanismus, von denen Irenäus (III. 11, 9) erzählt, dass sie das Evangelium Johannis verwarfen.

Dass sie gegen die Apokalypse sich ebenso ablehnend verhielten, davon sagt Irenäus zwar an der betreffenden Stelle, an der er nur von den Evangelien redet, nichts, es lässt sich aber folgern aus dem Gegensatz dieser Leute gegen das christliche Prophetentum und insbesondere gegen die auf die Apokalypse mit Vorliebe sich berufenden Montanisten. Bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts dürfen wir jene Aloger des Epiphanius, die schon Irenäus als Antimontanisten kennt, ohne Zweifel in Kleinasien voraussetzen. Diese Leute haben alles Mögliche an der Apokalypse und an dem Evangelium des Johannes beanstandet, den Hauptanstoss aber, das zeigt der ihnen durch Epiphanius gegebene Name »Aloger«, scheint ihnen die in diesen Schriften enthaltene Logoslehre bereitet zu haben.

Worauf sie ihre Behauptung stützten, dass diese Schriften cerinthischen Ursprungs seien, ist dem Epiphanius nicht zu entnehmen. Sollten sie es gethan haben, weil sie die Logoslehre für gnostisch hielten und den Cerinth als Gnostiker kannten, oder sollte sich bei ihnen noch eine Erinnerung daran erhalten haben, dass Cerinth der erste war, der die zu doketischen Konsequenzen führende Logoslehre in die christliche Theologie hereinbrachte? Den ewigen weltschöpferischen Gottlogos, den wir im Prolog des vierten Evangeliums finden, kennt nun allerdings die Apokalypse nicht, wohl aber finden wir die Anfänge dieser Logoschristologie gerade in den uns hier beschäftigenden Stücken Apok. 12, 1—10 und 19, 11 ff. Da kommt der von Jesus wohl zu unterscheidende Christus durch die Geburt aus dem himmlischen Zion vom Himmel auf die Erde, und da wird dann insbesondere die Erscheinung dieses Christus bei seiner Wiederkunft ganz so beschrieben, wie das Buch der Weisheit das Kommen des allmächtigen Wortes Gottes herab vom Himmel von königlichem Thron beschreibt, so dass der Interpolator in 19, 13 keinen Anstand nimmt, den vom Himmel kommenden Christus für den göttlichen Logos zu erklären.

Es leuchtet ein, dass wir hier eine Christuslehre vor

uns haben, die sich zu der entwickelten und gesteigerten Logoslehre des vierten Evangeliums verhält wie der Ansatz zur reifen Frucht, und wir haben gesehen, dass gerade in dieser bescheideneren Form die Logoslehre dem Cerinth eigentümlich war. Sind nun die Stücke der Apokalypse, welche diese Lehre enthalten, d. h. 12, 1–10 und 19, 11 ff. cerinthischen Ursprungs, so erklärt sich wie die Aloger dazu kamen, die Apokalypse und das Evangelium Johannis dem Cerinth zuzuschreiben.

Es kommen aber noch andere Zeugnisse in Betracht, welche für unsere Vermutung, dass die Stücke Apok. 12, 1—10; 19, 11—21, 8 von Cerinth stammen, von Gewicht sind. Der unter Zephyrin (c. 199—217) lebende römische Presbyter Cajus hat eine schriftliche Disputation mit dem Montanisten Proclus verfasst, aus der uns bisher ein Paar Fragmente durch Eusebius (hist. eccl. II, 25 u. III, 28) bekannt waren. Aus einem derselben (III, 28) konnte man schliessen, dass Cajus in seinem Dialog die Apokalypse einer scharfen Kritik unterzogen. Neuerdings hat Dr. Gwynn [1]) in dem Syrischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Bar-Salibi einige Bruchstücke aus der Gegenschrift Hippolyts, aus den Capita Hippolyti adversus Caium entdeckt, die uns in die Schrift des Cajus selbst d. h., da an eine andere Schrift schwerlich zu denken ist, eben in jenen Dialog einen weiteren Einblick gestatten.

Für uns ist nun in erster Linie von Interesse das Fragment, welches Eusebius h. e. III, 28, 2 aus dem Dialog des Cajus mitteilt, und welches folgendermassen lautet: »Aber auch Cerinthus, der in Offenbarungen, die von einem grossen Apostel aufgezeichnet sein sollen, uns Wunderdinge vorfabelt, die ihm angeblich durch einen Engel gezeigt wurden, führt die Lehre ein, dass nach der Auferstehung das Königreich Christi ein irdisches sei und dass

1) Hippolytus and his »heads against Caius« in der Hermathena Vol. IV, 397–418.

das Fleisch in Jerusalem als in seinem Staate lebend wiederum den Begierden und Lüsten fröhne. Und in feindseligem Widerspruch gegen die Schriften Gottes behauptet er, dass eine Zahl von 1000 Jahren in einem Hochzeitsfest aufgehen werde.»

Man hat diese Worte häufig direkt auf die johanneische Apokalypse bezogen und gedacht, dass Cajus dieselbe für cerinthisch erklärt habe [1]). Diese Annahme scheint um so näher zu liegen, als Cajus in der Schrift, in der diese Worte vorkommen, gegen die johanneische Apokalypse polemisiert hat. Doch wird diese Ansicht nicht von allen geteilt. Harnack macht dagegen geltend, dass die Schilderung des tausendjährigen Reichs, welche jene Stelle enthalte, auf den Inhalt der Johannesapokalypse passe wie eine Faust auf ein Auge. Sodann beruft er sich auf das fünfte der von Gwynn aufgefundenen Fragmente aus der Schrift Hippolyts gegen Cajus. Da werde gerade die Stelle vom tausendjährigen Reich besprochen, aber Hippolyt hebe lediglich dies deutlich hervor, dass Cajus behauptet habe, der Satan sei schon gebunden. Er widerlege das sehr ausführlich und spreche selbst in seinen Gegenbemerkungen in der unbefangensten Weise davon, dass die Gerechten mit dem Herrn essen und trinken werden. Wäre ihm etwas davon bekannt gewesen, dass Cajus das tausendjährige Reich der Johannesapokalypse als ein sinnliches, fleischliches angegriffen hätte, so hätte er diesen Angriff unmöglich übersehen können. Aus der angeführten Stelle des Eusebius dürfe man also in keinem Falle folgern, dass Cajus die Johannesapokalypse für cerinthisch gehalten habe, wenn damit auch nicht ausgeschlossen sei, dass er es doch gethan habe. Von diesen beiden Einwänden Harnacks ist keiner stichhaltig. Der erste ist es nicht, denn wenn

1) So ich selbst (Entstehung der Apok. 2. A. S. 137. Anm. 1) und neuerdings Zahn (Gesch. des Neutestl. Kanons, Erlangen, Deichert, 1888, I, 1, S. 227 ff. und 1892, II, 2, S. 973 ff). Dagegen Harnack (Theol. Litztg. 1888 Nr. 26, S. 642 ff. u. Texte und Untersuchungen, 6, 3. S. 112—133).

man Apok. 19, 7. 9 zusammenhält mit Apok. 20, 4—9 und 21, 2. 9, so kommen in der That genau die derb chiliastischen Vorstellungen heraus, welche Cajus in jener Stelle bei Eusebius dem Cerinth zuschreibt. Der zweite Einwand ist ebenfalls nicht schwer zu widerlegen. Jenes fünfte Fragment aus der Schrift Hippolyts beschäftigt sich nur mit den Bemerkungen des Cajus zu Apok. 20, 2. 3. Vom tausendjährigen Reich handeln aber erst die folgenden Verse der Apokalypse, speziell 20, 6. Cajus kann also ganz wohl an einer andern Stelle seiner Schrift über bezw. gegen die Vorstellung vom 1000jährigen Reich, die in der Apokalypse sich findet, sich ausgesprochen haben. Und dass er das gethan haben muss, beweist eben jene von Eusebius uns aufbewahrte Stelle, denn da wird ja die Lehre vom tausendjährigen Reich als eine wider die Schrift verstossende Irrlehre des Cerinth bezeichnet.

So besteht kein Hindernis, um jene Stelle des Cajus über Cerinth und seine Apokalypse direkt auf die Johannesapokalypse zu beziehen.

Doch könnte man sich die Sache auch einen Augenblick so vorstellen, dass Cajus in seiner Polemik gegen das Millenium der Apokalypse bezw. auch gegen die apokalyptische Vorstellung von der Hochzeit des Lamms sich berufen hat (cf. das ἀλλὰ καὶ im Anfang jener Stelle) auf die verwandten Anschauungen des Ketzers Cerinth, um durch diese Verwandtschaft die Johannesapokalypse, auf welche sich die Montanisten stützten, zu diskreditieren.

Man stelle sich nun aber einmal die Sachlage vor.

Cajus hätte in diesem Fall bei dem, was er in jener Stelle seines Dialogs sagt, eine besondere von der Johannesapokalypse zu unterscheidende apokalyptische Schrift des Cerinth im Auge gehabt. Die Verwandtschaft mit dieser Schrift hätte er der Johannesapokalypse zum Vorwurf gemacht, so dass er konsequenterweise die letztere ebenfalls für cerinthisch hätte erklären müssen.

Dann hätte man zwei Apokalypsen unter apostolischem

Namen, beide formell und inhaltlich wesentlich übereinstimmend, beide von Cerinth herstammend oder abhängig. Ich meine, ehe man sich zu einer solchen an sich unwahrscheinlichen Annahme entschliesst, bleibt man bei der einfacheren, dass Cajus keine andere als die Johannesapokalypse im Sinne hat. Nichts steht dieser Annahme im Weg, sie wird vielmehr empfohlen durch die Thatsache, dass auch andere Leute vor Cajus die Johannesapokalypse für cerinthisch erklärt haben, während wir von einer andern pseudoapostolischen Apokalypse des Cerinth sonst lediglich nichts wissen.

Die Richtigkeit dieser Ansicht lässt sich noch weiter begründen.

Derselbe Eusebius, dem wir jene Stelle aus dem Dialog des Cajus verdanken, hat uns eine für unsern Zweck ebenfalls wichtige Stelle aus einer Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius aufbewahrt. Sie wird von ihm sogar zweimal (h. e. III, 29, 3 ff. VII, 25. 1 ff.), das eine Mal kürzer, das andere Mal ausführlicher mitgeteilt. Im zweiten Buch seiner Schrift »von den Verheissungen« sage dieser Schriftsteller von der Offenbarung Johannis: »Einige der früheren nun haben das Buch gänzlich verworfen und abgethan, indem sie es Kapitel für Kapitel durchgiengen und bewiesen, dass es sinn- und zusammenhangslos und mit einer falschen Aufschrift versehen sei. Denn sie behaupten, es sei kein Werk des Johannes, ja nicht einmal eine Offenbarung sei es, was unter einem so starken und dichten Schleier der Unverständlichkeit verborgen sei. Und geschweige dass einer der Apostel so sei überhaupt auch keiner der Heiligen oder der Angehörigen der Kirche der Verfasser dieser Schrift gewesen, sondern Cerinth, der Stifter der nach ihm benannten cerinthischen Häresie habe seiner Schöpfung einen vertrauenweckenden Namen zur Reklame geben wollen. Denn dies sei der Hauptsatz seiner Lehre gewesen, das Reich Christi werde ein irdisches sein, und es werde — so träume er (ὀνειροπολεῖν) — in den Ge-

nüssen bestehen, nach denen er selbst als ein am Leibe hängender und völlig fleischlicher Mensch verlangte, nämlich in Befriedigung des Bauchs und der noch niederen Triebe, d. h. in Essen, Trinken, Hochzeitsfreuden und — womit er dies beschönigen wollte — in Festen, Opfern und Opfermahlzeiten.«

Dionysius stellt hier zweifellos fest, dass manche der früheren (Theologen) die Johannesapokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten haben. Freilich könnte es einen Augenblick scheinen, als ob das, was in der mitgeteilten Stelle des Dionysius zur Begründung jener Behauptung angeführt wird, nicht direkt der Johannesapokalypse entnommen sei, sondern als ob dieser Begründung sonst bekannte Ansichten oder Aeusserungen des Cerinth zu Grund liegen. So könnte schon jener erste Satz: »Denn dies sei der Hauptsatz seiner Lehre gewesen, das Reich Christi werde ein irdisches sein« in der Form, in der er hier ausgesprochen wird, den Eindruck machen, dass er, obgleich er ganz mit dem Inhalt der Apokalypse sich deckt, doch nicht direkt dieser sondern der sonst bekannten Lehre Cerinths entnommen sei. Die weiteren Angaben von dem Essen, Trinken, den Hochzeitsfreuden, Festen, Opfern und Opfermahlzeiten haben teils in dem γάμος und δεῖπνον τοῦ γάμου Apok. 19, 7. 9 teils in dem ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ Apok. 20, 6 einen Anknüpfungspunkt. Und selbst das erklärt sich jedenfalls bis zu einem gewissen Grad aus der Apokalypse, dass gesagt wird, Cerinth habe die Ausdrücke »Essen«, »Trinken«, »Hochzeitsfreuden« durch die andern »Feste«, »Opfer«, »Opfermahlzeiten« beschönigen wollen, denn in der Apokalypse ist von Hochzeit und Hochzeitsmahl nur 19, 7. 9, die Rede, während bei der Schilderung des 1000jährigen Reichs davon nicht mehr gesprochen, sondern vielmehr gesagt wird, dass die Teilnehmer am Reich glückselig und heilig und Priester Gottes und Christi sein und mit diesem 1000 Jahre herrschen werden. Aber da in jener Stelle des Dionysius dem Cerinth die Ausdrücke

»Feste«, »Opfer«, »Opfermahlzeiten« direkt zugeschrieben zu werden scheinen und diese in der Apokalypse direkt nicht vorkommen, so kann man auch hier auf den Gedanken kommen, dass die Mitteilungen über jene Ansichten des Cerinth sich stützen auf eine besondere, von der johanneischen Apokalypse zu unterscheidende Schrift des Cerinth, eine Schrift, die auf Grund jenes ὀνειροπολεῖν ebenfalls wohl als eine Apokalypse charakterisiert werden müsste.

Allein diese Annahme ist in Wirklichkeit nicht mehr als Schein, der bei näherem Zusehen verschwindet.

Vergleicht man das, was Dionysius sagt mit jener Stelle aus dem Dialog des Cajus, so ergiebt sich eine auffallende Uebereinstimmung. Lässt Dionysius jene »Früheren« behaupten, die Offenbarung Johannis sei kein Werk des Apostels noch überhaupt eine Offenbarung sondern ein Machwerk des Cerinth, so entspricht das ganz der Erklärung des Cajus, Cerinth habe sein opus fälschlicherweise für das Werk eines grossen Apostels, fälschlicherweise überhaupt für Offenbarungen ausgegeben, die ihm durch einen Engel vermittelt worden seien. Wenn Dionysius dann sagt, der Hauptsatz Cerinths sei die Lehre gewesen: ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ χριστοῦ βασιλείαν, so stimmt das fast wörtlich mit der Angabe des Cajus, dass Cerinth die Lehre einführe: (μετὰ τὴν ἀνάστασιν) ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ χριστοῦ. Die Worte des Dionysius: καὶ ὧν αὐτὸς (Κήρινθος) ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς entsprechen wesentlich den Worten des Cajus: καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς (ἐν Ἱερουσαλὴμ) τὴν σάρκα (πολιτευομένην) δουλεύειν. Dabei erinnert speziell noch das abschätzige ὀνειροπολεῖν des Dionysius an das noch stärkere ὁ δι' ἀποκαλύψεων τερατολογίας ... ψευδόμενος des Cajus. Endlich entspricht auch das γάμοις und ἑορταῖς des Dionysius dem ἐν γάμῳ ἑορτῆς des Cajus. Diese Proben genügen, um die Annahme zu rechtfertigen, dass die Quelle des Dionysius eben der Dialog des Cajus ist. Hätten wir statt

jener Stelle bei Eusebius den ganzen Dialog des Cajus zur Vergleichung, dann könnten wir ohne Zweifel auch erklären, wie es kommt, dass Dionysius den Cerinth von Festen, Opfern, Opfermahlzeiten sprechen lässt. Die Ausdeutung der in Betracht kommenden apokalyptischen Stellen durch Cajus hat Dionysius vermutlich für direkt cerinthisch genommen. Vielleicht hat man sich die Sache des Näheren so vorzustellen. Gegen die durch Proclus vertretene montanistische Lehre vom himmlischen Jerusalem, das zu Pepuza niederkommen und den Mittelpunkt des Reiches Christi bei seiner Wiederkunft bilden soll, hat wahrscheinlich Cajus in dem durch Eusebius uns überlieferten Satz geantwortet, dass das im Grund die Lehre Cerinths sei, der in der (johanneischen) Apokalypse, deren eigentlicher Urheber er sei, das Fleisch wiederum in Jerusalem als in seinem Staate leben und 1000 Jahre in einem Hochzeitsfest aufgehen lasse. Gegen den von Cajus dem Cerinth bezw. der Apokalypse gemachten Vorwurf sinnlich chiliastischer Vorstellungen wird Proclus vorgebracht haben, dass beim tausendjährigen Reich in der Apokalypse von keiner Hochzeit und keinem Hochzeitsmahl die Rede sei. Cajus dürfte geantwortet haben, dass das allerdings nicht in 20, 4—6 wohl aber in 19, 7. 9; 21, 2. 9 stehe, aber doch sich auf das 1000jährige Reich beziehe. Wenn beim 1000jährigen Reich der Urheber der Apokalypse d. h. Cerinth nur davon rede, dass die Teilnehmer μακάριοι seien und ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ, so stelle er damit Feste mit Opfern und Opfermahlzeiten in Aussicht und dies sei nur eine Beschönigung der in 19, 7. 9 und 21, 2. 9 ausgesprochenen Vorstellungen.

So lässt sich wohl alles, was Dionysius von der Lehre Cerinths sagt auf Cajus zurückführen und in letzter Linie als der johanneischen von Cajus für cerinthisch gehaltenen Apokalypse entnommen verstehen. Und gerade dass Dionysius ausdrücklich erklärt, dass die Früheren, von denen er spricht und auf die er sich bezieht, die Offenbarung

Johannis für ein Werk des Cerinth erklärt hätten, beweist, dass wir Recht hatten mit der Annahme, Cajus verstehe unter der mit einem apostolischen Namen geschmückten Apokalypse des Cerinth, von der er redet, die johanneische Apokalypse. Dass Dionysius von τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν also von einer Mehrheit spricht, ist kein Argument gegen die Annahme, dass er dabei vorzüglich an den römischen Cajus denkt. Cajus wird sich in seinem Dialog auf die Aloger berufen haben, die vor ihm die Apokalypse ebenfalls für cerinthisch erklärt haben. Mit Rücksicht darauf wird Dionysius von τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν reden.

Endlich möchten wir nicht versäumen, darauf zu weisen, dass, wenn Dionysius von den τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν sagt, sie hätten die Apokalypse Kapitel für Kapitel durchgenommen, dies wirklich auf Cajus passt, der, wie jetzt die Gwynnschen Fragmente beweisen, die einzelnen Stellen der Apokalypse oder jedenfalls eine grosse Zahl derselben kritisch besprach, ähnlich wie dies die Aloger vor ihm gethan zu haben scheinen.

Wenn nun also Cajus, wie durch Dionysius bestätigt wird, die johanneische Apokalypse für ein Machwerk Cerinths gehalten hat, so entsteht die Frage, wie er zu dieser Ansicht gekommen ist. Wenn Zahn's [1]) Auffassung jener von Eusebius angeführten Stelle aus dem Dialog des Cajus richtig wäre, dann hätte Cerinth selbst die Visionen der Apokalypse als seine d. h. ihm selbst durch einen Engel gezeigten Gesichte in Anspruch genommen.

Allein das ist der Sinn jener Stelle nicht. Dort wird vielmehr ein doppelter Betrug des Cerinth festgestellt, erstens, dass er eine von ihm verfasste Schrift für die Schrift eines grossen Apostels erklärt, zweitens dass er dem Inhalt seiner Schrift den Charakter von Gesichten gegeben habe, die ihm von einem Engel gezeigt worden seien. Bei diesem zweiten Vorwurf wird vom ersten ganz abgesehen und

1) a. a. O. S. 232.

ausgegangen von der Thatsache, dass die Schrift, um die es sich handelt, eine Schrift des Cerinth selbst ist. Aber es ist klar, dass Cerinth neben der dem ersten Vorwurf zu Grund liegenden Behauptung des apostolischen Ursprungs der betreffenden Schrift nicht erklärt haben kann, ihm selbst sei der Inhalt der Schrift in der Form von Gesichten durch einen Engel gezeigt worden, vielmehr muss er im Zusammenhang mit jener ersten Behauptung natürlich die angeblichen Gesichte für die eines Apostels ausgegeben haben. Also darauf, dass Cerinth selbst die Visionen der Apokalypse für seine eigenen ausgab, hat Cajus seine Behauptung, dass Cerinth der Verfasser der Apokalypse sei, nicht gestützt. Aus jener von Eusebius mitgeteilten Stelle können wir nur entnehmen, dass Cajus an dem Chiliasmus der Apokalypse den grössten Anstoss genommen hat, und weiter schliessen, dass ihm dieser als ein wesentlicher Bestandteil der Lehre Cerinths bekannt gewesen ist. Irenäus freilich erwähnt in der Charakteristik, die er von Cerinths Lehre giebt, des Chiliasmus nicht. Aber das ist leicht erklärlich oder selbstverständlich. Denn Irenäus ist selbst dem Chiliasmus zugethan gewesen und wird sich darum gehütet haben, ihn mit Cerinth in Verbindung zu bringen.

Dass Cerinth die Apokalypse und das Evangelium Johannis verfasst haben soll, wie Cajus bezw. die Aloger erklären, ist nun allerdings eine These, die in diesem Umfang sich nicht aufrecht halten lässt. Die Apokalypse und das Evangelium Johannis lassen sich schon wegen ihrer anerkannten Verschiedenheit nicht auf einen Verfasser zurückführen, und was die Apokalypse angeht, so stammt sie ebenfalls nicht von einer Hand und verrät ein grosser Teil derselben speziell die Grundschrift keinerlei cerinthisches Gepräge. Einfach verwerfen darf man aber darum das Zeugnis der Aloger und des Cajus nicht. Das ist allerdings ein vielgebrauchtes weil bequemes und wohlfeiles Mittel, um sich eine lästige Tradition vom Halse zu schaffen. Aber wie will man diese mit solcher Bestimmtheit und Hartnäckig-

keit auftretende Tradition befriedigend erklären? Die beste Erklärung ist doch in diesem Falle die Annahme, dass jener Tradition ein Wahrheitsmoment zu Grunde liegt. Dass wir aber damit Recht haben, wird sich kaum mehr leugnen lassen, angesichts der Thatsache, dass schon allein auf Grund der Angaben des Irenäus einzelne Teile der Apokalypse als cerinthisch sich nachweisen lassen und zwar gerade diejenigen Teile, in welchen die Hauptanstösse der Aloger und des Cajus, die Logoslehre und der Chiliasmus, ihren Anhaltspunkt haben.

Der Abschnitt 21, 9—22, 21.

a. Der Inhalt.

Einer von den sieben Engeln mit den 7 Schalen bietet sich an, dem Seher die Braut, das Weib des Lamms zu zeigen. Der Engel trägt ihn im Geist auf einen hohen Berg und zeigt ihm die Stadt Jerusalem vom Himmel herabkommend in Gottes Herrlichkeit, ihre Leuchte, ihre Mauer, ihre Thore mit den Namen der 12 Stämme der Söhne Israel sowie die Grundsteine der Mauer mit den 12 Namen der 12 Apostel des Lamms. Auch die Anlage der Stadt, das Mass ihrer Mauer, das Gold, die Edelsteine, die Perlen, womit die Stadt, ihre Mauer, Thore und Gasse gebaut oder geschmückt sind, lernt der Seher durch den Engel kennen. Einen Tempel hat die Stadt nicht, auch bedarf sie nicht der Sonne und des Monds, denn Gott und das Lamm ist ihr Tempel und ihre Leuchte. Die Völker wandeln im Lichte der Stadt. Die Könige der Erde tragen ihr Herrlichkeit zu und die Herrlichkeit und Ehre der Völker wird hereingebracht durch ihre Thore, die nie mehr geschlossen werden, weil keine Nacht den Tag mehr stört. Vom Thron Gottes und des Lamms ergiesst sich ein Strom von Lebenswasser durch die Strassen der Stadt, hüben und drüben am Strom stehen Lebensbäume mit monatlichen Früchten und mit Blättern, welche den Völkern

zur Heilung dienen, denn einen Fluch gibt es nicht mehr. Und die Knechte Gottes stehen vor dem Thron Gottes und des Lamms und sehen sein Angesicht und tragen seinen Namen auf ihrer Stirn. Eine Nacht gibt es nicht mehr, Leuchter und Sonnenlicht ist nicht mehr nötig, denn Gott der Herr wird über ihnen scheinen und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.

Der Engel weist nun zum Schluss den Seher auf die Zuverlässigkeit und Wichtigkeit der empfangenen Weissagung. Gott will darin seinen Knechten zeigen was in Bälde geschehen soll. Direkte Worte Christi bezeugen darauf die Nähe seines Kommens. Der Seher will dem Engel zu Füssen fallen, aber dieser wehrt es ihm und befiehlt ihm, die Worte der Weissagung dieses Buches nicht zu versiegeln, da die Zeit nahe sei. Mit einer Reihe von Versicherungen und Ermahnungen, welche teils als Worte des Engels teils als Worte Christi erscheinen, und welche die Nähe des Endes und der Wiederkunft Christi, die Bedeutung des damit sich eröffnenden Heils sowie die unverfälschte Bewahrung und die Zuverlässigkeit dieser Weissagung betreffen, schliesst das Buch.

b, Die kritischen Aufstellungen.

Das Stück 21, 9—22, 5 betrachtete ich als eine zugleich mit den c. c. 13. 15. 16 in die Apokalypse hereingekommene Zuthat. Doch beurteilte ich später innerhalb dieses Stückes die Verse 21, 22—27, die Worte ἐκπορευόμενον etc. in Vers 22, 1 sowie das *καὶ τοῦ ἀρνίου* in 22, 3 selbst wieder als Interpolation. In 22, 6—21 sah ich stets den vom Verfasser des Stücks 21, 9—22, 5 herrührenden Schluss der Apokalypse, in welchem ich übrigens die Verse 7ª. 12. 13. 16. 17. 21 als Ueberarbeitung ausschied.

Weizsäcker hält, wie wir bereits gesehen, die Schlusskapitel 21 und 22 für ein einheitliches Stück, das zusammen mit den einleitenden Abschnitten d. h. den Sendschreiben den von den mittleren Stücken der Apo-

kalypse leicht zu unterscheidenden und abzutrennenden Rahmen des Buchs bilden soll. Doch wird nicht recht klar, ob diese Kapitel zur Grundlage der Apokalypse gehören oder spätere Zuthat sind.

Nach Vischer gehört der Abschnitt 21, 9—22, 5 zur jüdischen Grundschrift der Apokalypse. In 21, 9 will er τοῦ ἀρνίου oder τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου streichen entsprechend der Streichung des τοῦ ἀρνίου hinter ὁ γάμος in 19, 7. Ebenso will er den Vers 21, 14 oder wenigstens die Worte: καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου gestrichen wissen, weil in 18, 20 (cf. V. 24) die ἀπόστολοι auch eine Interpolation seien und 16, 6 ebenfalls nur von ἅγιοι und προφῆται nicht auch von ἀπόστολοι die Rede sei. Daraus ergibt sich für Vischer weiter, dass auch in 21, 22 das καὶ τὸ ἀρνίον, in 21, 23 das καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον, in 21, 27 das τοῦ ἀρνίου, in 22, 1 und 3 ebenfalls das καὶ τοῦ ἀρνίου gestrichen werden muss. Die Verse 22, 6 ff. stammen nach Vischer vom christlichen Bearbeiter.

Weyland hat, wie wir sahen, die erste Beschreibung des neuen Jerusalems (21, 1 ff.) seiner jüdischen Quelle ב zugewiesen, die zweite in 21, 9 ff. soll nun aus Quelle א stammen, wo sie sich an 19, 1—6 angeschlossen habe. Doch seien in 21, 9 ff. vermutlich Züge verwertet, die ursprünglich der Beschreibung des neuen Jerusalems in Quelle ב angehört hätten. Andererseits sollen alle christlichen Elemente, nämlich die Worte τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου in V. 9 ferner V. 14[b] (wofür ursprünglich 12[c] gestanden habe), Vers 22 (?), die Schlussworte von Vers 23 und das τοῦ ἀρνίου in V. 27 Zusätze des christlichen Redaktors sein. Der letztere soll überdies in 22, 9 eine Aenderung angebracht haben, indem er an die Stelle eines von den Engeln mit den 7 Posaunen einen von den Engeln mit den 7 Schalen gesetzt habe. Was c. 22 betrifft, so betrachtet Weyland natürlich 22, 1—5 als Fortsetzung zu 21, 9—27 und lässt entsprechend den in 21, 9—27 vorgenommenen Streichungen

auch in den Versen 22, 1 und 3 das καὶ τοῦ ἀρνίου interpoliert sein. Aus dem Stück 22, 6—21 scheidet er nach meinem Vorgang die Verse 7ª. 12. 13. 16—21 (hier etwas über mich hinausgehend) als Zuthat des Redaktors aus und fasst das übrige als den zu dem Stück 21, 9—22, 5 gehörigen Schluss, den er wie dieses Stück auf Quelle א zurückführt.

Sabatier fasst die Verse 21, 9—22, 5 wie Vischer und Weyland auf als ein ursprünglich jüdisches nur christlich überarbeitetes Stück.

Den Schluss 22, 6 ff. hält Sabatier für christlich. Auch unterscheidet er keine verschiedene Bestandteile in demselben.

Schön zweifelt an der christlichen Abfassung von 21, 9—22, 5 nicht. Nur glaubt er, dass der Apokalyptiker dieses Stück erst nachträglich unter dem Einfluss von Jesaja und Ezechiel zu seiner ursprünglichen Ausführung hinzugefügt habe. Die Verse 22, 6—21 enthalten nach Schön den originalen Epilog der christlichen Apokalypse.

Pfleiderer sieht in 21, 9—22, 5 ein von Hause aus jüdisches Stück. Die Singulare αὐτοῦ und αὐτῷ in 22, 3 f. seien auffallend, da vorher von Gott und dem Lamm die Rede sei. Das scheine sich am einfachsten zu erklären bei der Annahme, dass das Lamm in 22, 3 und dann wohl auch in 22, 1 und ferner in den Versen 14. 22. 23. 27 von Kapitel 21 erst später hinzugefügt sei. Dann aber hindere nichts, diese Beschreibung des himmlischen Jerusalems, in welchem die Heiden nur als tributpflichtige Vasallen Eingang finden und sich mit den Blättern des Lebensbaums begnügen sollen, für eine ursprünglich jüdische Vision zu halten.

In den Versen 22, 6—21 habe man, fährt Pfleiderer fort, den christlichen Epilog, welcher von derselben Hand hinzugefügt zu sein scheine wie die Einleitung in den Kapiteln 1—3. Der Seher führe sich wieder als Johannes ein. Er wolle dem Engel, der ihm das Gesicht zeigte, anbetend

zu Füssen fallen, werde aber von diesem daran verhindert und zur alleinigen Anbetung Gottes aufgefordert. Wenn nun vorher das Lamm als Gegenstand der Anbetung neben Gott gesetzt gewesen sei, so lasse sich daraus erschliessen, dass der Verfasser Christum als ein über die Engel weit erhabenes Gott gleiches Wesen angesehen habe, wozu der Logos-Name in 19, 13 sowie die Selbstaussage Christi in 22, 13 ganz stimme. Hier müssen nämlich die Worte: »Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende«, welche 21, 6 Gott selbst in den Mund gelegt gewesen seien, notwendig als Aussage Christi verstanden werden, weil dieses Ich kein anderes sein könne als in V. 12. 16. 20, also eben der sein baldiges persönliches Wiederkommen in Aussicht stellende Jesus. Auch in 2, 8 heisse er der Erste und der Letzte. Von hier aus sei auch die Beziehung von 1, 8 auf Christus, welche ohnedies durch den dortigen Zusammenhang gefordert sei, gerechtfertigt. Wenn derselbe Christus, der so durch den letzten Verfasser in die Höhe der Gottheit erhoben sei, auch wieder »die Wurzel und das Geschlecht Davids, der leuchtende Morgenstern« heisse, so beweise dies nur, dass der Verfasser im Unterschied von der doketischen Gnosis den geschichtlichen Boden auch bei seiner gehobenen Christologie festzuhalten, beflissen gewesen sei. — Auf die Verheissung Christi, dass er bald komme, antworte der Geist und die Braut d. h. Gemeinde mit der Bitte: »Komm«! und ergehe die Aufforderung: »und Jeder, der es hört, soll sprechen Komm«! wie auch der Apokalyptiker zuletzt noch selbst sage: »Ja komm Herr Jesu«! Das klinge wie ein liturgisches Responsorium und sei vielleicht auch einem solchen entnommen. — Die Drohung gegen Jeden, der zu den Weissagungsworten dieses Buches hinzuthue oder hinwegnehme, nehme sich — meint endlich Pfleiderer — zwar sonderbar aus am Schluss eines Buchs, an welchem mehr als Einer zum Ursprünglichen sein Neues hinzugethan habe. Sie erinnere an die

Warnung vor unechten Briefen, welche wir sonst im N. T. finden (vgl. 2. Thess. 2, 2; 3, 17 und Pfleiderer, Urchristentum S. 78). Im übrigen hätten wir darin nur die in apokalyptischer Sprache gefasste nachdrückliche Erklärung des letzten Verfassers zu erblicken, dass hiermit das Buch seinen definitiven Abschluss erhalten habe, oder dass seine Bearbeitung die Ausgabe letzter Hand sei.

Nach Spitta unterliegt es keinem Zweifel, dass die Beschreibung des neuen Jerusalems in 21, 9 ff. zu J^2 gehört und an 19, 8^a anschliesst. Das sei bereits früher zur Genüge festgestellt. Der Schalenengel in 21, 9 sei wie der in 17, 1 der beste Beweis dafür, dass das grosse Doppelgesicht von Babel und Jerusalem Fortsetzung der Vision von den 7 Schalen sei, wie diese wieder mit dem messianischen Gericht aus J^2 zusammenhänge. Da nun aber die Schalenplagen mit den Posaunenplagen nicht derselben Schrift entstammen, so sei klar, dass τῶν ἐσχάτων in 21, 9 wie in 15, 1 dem Redaktor zufalle. Schliesse 21, 9 unmittelbar an 19, 8^a an, dann könne man die Worte τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου in 21, 9 mit Vischer streichen und sei doch klar, von wessen Braut hier die Rede sei. Sonst streicht Spitta in 21, 9 ff. noch folgende Worte als christliche Einfügungen. Aus V. 14 sei auszuscheiden καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου als christliches, durch Gal. 2, 9 und Eph. 2, 20 beeinflusstes Gegenstück zu V. 12. In V. 22 sei καὶ τὸ ἀρνίον und in V. 23 καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον zu streichen. Beides sei ungeschickt und äusserlich eingefügt, um die himmlische Scene aus U mit der Vorstellung vom neuen Jerusalem zu kombinieren. In V. 27 trete zu diesem Interesse auch noch der Bezug auf J^1. Zu streichen sei der ganze Satz: εἰ μὴ — τοῦ ἀρνίου. Die Vorstellung vom Lebensbuch finde man nur in J^1 (13, 8; 20, 15) und in den davon abhängigen Stellen des Redaktors (3, 5; 17, 8; 20, 12). Uebrigens seien die im Lebensbuch Geschriebenen nicht die Heiden sondern das zum Heil prädestinierte Israel,

also diejenigen, die in der Stadt seien, und nicht die erst in dieselbe eingehen.

In 22, 1 sei ἐκπορευόμενον — ἀρνίου zu streichen. Hier habe dem Redaktor neben Ez. 47, 1 noch die himmlische Scene aus U (4, 6) vorgeschwebt. In 22, 3[b]. 4. 5 habe man die bekannten Kombinationen der verschiedenen Quellenschriften durch den Redaktor vor sich. Die Worte ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου weisen auf die himmlische Scene aus U, die Worte καὶ οἱ δοῦλοι πρόσωπον αὐτοῦ seien direkte Wiederholung aus 7, 15, also ebenfalls aus U. Dazu trete ein Zug aus J[1] (cf. 14, 1) in den Worten καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, während 22, 5 ein eben dagewesenes Stück aus J[2] (21, 23. 25) wiederhole. Das Futurum in 22, 3[b] und 5 passe offenbar auch nicht in den Zusammenhang (cf. dagegen 21, 23. 25). Offenbar treten mit 22, 3[b] allgemeine Betrachtungen über die zukünftige Glückseligkeit ein, wie sie in U (7, 14—17) wohl motiviert auftreten und wie sie an den Schluss von J[1] (21, 2—8) durch den Redaktor gefügt seien. Letzteres sei wohl auch hier der Fall. Diese Vermutung bestätige sich durch 22, 6, wo die aus U (19, 9) stammende Versicherung des Aeltesten, die der Redaktor schon 21, 5 verwertet habe, sich nochmals wiederhole. Auch die weiteren Worte in 22, 6 und 7 gehören deutlich dem Redaktor an. Die Worte in 22, 6[b]: καὶ ὁ κύριος — ἐν τάχει hätten ihre Parallele in 22, 16: ἐγὼ Ἰησοῦς — μαρτυρῆσαι ὑμῖν. Dass diese letzteren Worte dem Schluss von U angehören, sei von vornherein wahrscheinlich und später zu beweisen. Dann könne 22, 6 nur vom Redaktor stammen. Dafür spreche auch eine bedenkliche Aehnlichkeit mit dem vom Redaktor herrührenden Eingang 1, 1—3. Das plötzliche Eintreten von Jesu Rede in V. 7 erinnere ebenfalls an Zusätze des Redaktors cf. 16, 15. Ausserdem habe auch dieser Vers in 22, 10. 12. 20 Parallelen, die, wie noch zu zeigen sei, zu U gehören.

In 22, 8 habe man offenbar einen Teil des Schlusses aus U. Da aber U nichts von einem zeigenden Engel

wisse, so seien die Worte τοῦ ἀγγέλου ohne Zweifel Zusatz des Redaktors. Der Zeigende sei wie in U ursprünglich Jesus. Vers 22, 9 sei Wiederholung aus 19, 10, also dem Redaktor zugehörig und hier eingefügt mit Rücksicht auf den Zusatz τοῦ ἀγγέλου in 22, 8. Falle 22, 9 weg, dann mache das καὶ λέγει μοι in 22, 10 keine Bedenken mehr. Sei es Jesus, der V. 10 zu reden beginne, so sei es nicht auffällig, wenn es V. 12 heisse: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ κ. τ. λ., ganz anders wie in den vom Redaktor stammenden Stellen 16, 15; 22, 7. Dass V. 14 und 15 die Rede unterbrechen als eine betrachtende Bemerkung des Redaktors, liege offen da und bedürfe keines Beweises. Mit V. 16 fahre die Rede weiter fort. Die Anfangsworte ἐγὼ Ἰησοῦς zeigen, dass die Voraussetzung richtig sei, dass Jesus von V. 10 an der Redende sei. Der Engel dort sei nur der Briefbote. Die Lesart μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις in V. 16 gehe sicher auf den Redaktor zurück, der als die eigentlichen Adressanten des Buchs nicht die 7 Gemeinden angesehen habe, wie dies in U (1, 4. 11) der Fall sei, sondern die als Bischöfe gedeuteten ἄγγελοι der Gemeinden (1, 20). Wahrscheinlich werde die Lesart ταῖς ἐκκλησίαις die ursprüngliche von U sein.

Dass auch 17ª (καὶ τὸ πνεῦμα — ἔρχου. καί) redaktionelle Unterbrechung der Rede sei, liege wieder vor Augen, zumal da es an Parallelen für derartige Einschübe des Redaktors nicht fehle (cf. Schlusssätze der Sendschreiben und 13, 9; 14, 12. 13). Auch sei die Braut hier wie beim Redaktor in 19, 7. 8 die Gemeinde der Märtyrer, nicht das himmlische Jerusalem. Dass die Rede mit ὁ διψῶν ἐρχέσθω weiter fortgehe, erkenne man schon an dem auffallenden Anschluss dieser Aufforderung an die vorhergehende: zuerst eine Aufforderung der Gemeinde an Christus, zu kommen, und alsdann eine Aufforderung Christi (cf. 7, 17) an die Gemeinde, zu kommen. Auch V. 18ª gehöre zu der Rede. Dagegen verraten sich die folgenden Warnungen als Zusatz des Redaktors. Die Beziehungen auf die Plagen so-

wie auf den Baum des Lebens und das neue Jerusalem setzen nämlich J^2 voraus. Jene Warnungen begreifen sich auch nicht von U sondern nur von einem grossen Werke aus, das durch Zusammenarbeitung verschiedener Quellen entstanden sei. In V. 20 habe man eine verdächtige Wiederholung der Einleitungsformel in V. 18, die dem Redaktor vorgelegen habe. Die Worte in V. 20 ναί, — ἔρχομαι ταχύ, durch die Formel in V. 18 eingeleitet, schliessen sich eng an V. 17 an.

So zeige sich, dass man in V. 8 ff., durch einige Zusätze des Redaktors unterbrochen, ein Stück vor sich habe, das in jeder Beziehung dem Eingang des Briefes (d. h. von U) entspreche. Weshalb der Redaktor mitten in die Rede Jesu V. 14 und 15 eingeschoben habe? In dem durch den Redaktor an das Ende von J^1 gestellten Schluss finde sich 21, 8 eine Parallele zu 22, 15. Das lege die Vermutung nahe, dass 22, 15 zu dem Schlussabschnitt einer der beiden andern Apokalypsen gehöre. Zu U gehöre er nachgewiesenermassen nicht. Dass er zu J^2 gehöre, zeige sich, sobald man ihn an 22, 3^a anschliesse. Von der Stadt, in die nichts Unreines eingehe (21, 27), habe es zum Schluss geheissen: καὶ πᾶν κατάθημα οὐκ ἔσται ἔτι. An diesen Gedanken schliesse sich, vielleicht mit einem jetzt ausgefallenen γάρ, 22, 15, während 22, 14 einen verwandten Gedanken in einer Form ausführe, die an U erinnere, in J^2 dagegen keine Anknüpfung habe. Dass der Redaktor, wenn er jenes Wort noch habe benutzen wollen, dasselbe am besten vor dem an die Gemeinden gerichteten Schlussworte Jesu 22, 16 ff. eingeschoben habe und dass er diesen Einschub nicht ohne eine einleitende Bemerkung habe machen können, bedürfe keines Beweises.

Erbes erkennt die spätere Herkunft von 21, 9 ff. gegenüber 21, 2—4 mit mir an. Der Ueberarbeiter habe hier die Gelegenheit ergriffen, unter Benutzung von Ez. 28, 13 f.; 40, 2 f.; 41, 21; 48, 31; Jes. 54, 11 etc. das neue Jerusalem auszumalen in einer äusserlichen weitschwei-

figen Schilderung, die an den sittlichen Gehalt von 21, 3 f. nicht heranreiche. Der Name der 12 Apostel auf den 12 Grundsteinen der Mauer 21, 14 weise auf einen Autor, der nicht selbst zu den Zwölfen gehört, vielmehr auf deren Vollendung und grundlegende Bedeutung bereits aus einiger Entfernung zurückgeblickt habe. In den V. V. 15 ff. setzen sich die Verse 9—14 im gleichen Stile fort. Der Redende in V. 15 und 22, 1 sei der Schalenengel wie in V. 9. Auffallend sei nun aber die Wiederholung in 22, 5 und 3 verglichen mit 21, 23. 25 und 21, 27. Auch der Anschluss von 22, 3 ff. an V. 1. 2 sei fremdartig. Die Verse 22, 3 ff. hätten dieselbe Konstruktion wie 21, 3. 4, sie bilden selbst die formale Fortsetzung und sachliche Vollendung davon. So werden sich also an das zur Apokalypse aus dem Jahr 62 gehörige Stück 21, 2—4 ursprünglich die Verse 22, 3 ff. angeschlossen haben. In 22, 6 werde es ursprünglich nicht καὶ εἶπέν μοι sondern καὶ λέγει μοι geheissen haben (cf. 19, 9. 10 und 22, 9. 10). Der ἄγγελος in 22, 8 reimt sich nach Erbes mit dem ἄγγελος in 22, 16 wohl zusammen. Gott schicke seinen Boten, um überhaupt seinen Knechten, den Propheten, die Zukunft zu enthüllen durch innere geistige Mitteilung, aber Jesus schicke den auf diese Weise belehrten Propheten Johannes als seinen Boten an die Gemeinden, um die ihm gewordene Offenbarung ihnen als Richtschnur und Ermunterung mitzuteilen. Dass im Anschluss an den Engel Gottes V. 12 auch Jesus zu reden beginne, um Wert und Predigt des Buches zu bekräftigen, und dass schier eine Rede in die andere übergehe, habe seine Analogie z. B. an 10, 9—11; 11, 1—5, wo wir einem ähnlichen schnellen Wechsel des Redenden begegnen. Die Seligpreisung in 22, 14 (mit der Lesart οἱ πλύνοντες κ. τ. λ.) enthalte die andere Seite derjenigen von 19, 9 und ergänze sie durch die Mahnung, dass die Berufung zum messianischen Hochzeitsmahl eben auch menschliches Streben in sich begreife. Dass hier vom Baum des Lebens und vom Eingehen durch die Thore der Stadt die Rede sei, brauche

man nicht als Rückbeziehung auf 22, 2; 21, 12. 25 aufzufassen, wenn man an Gen. 2; Ez. 57, Prov. 4, 18; 11, 30; 15, 4; Jes. 26, 2; 60, 18; Ps. 118, 19 f. denke. Eher sei der Ergänzer von hier, wo man es wohl mit bildlicher Rede zu thun habe, dazu gekommen, diese Dinge auch regelrecht in seine Beschreibung aufzunehmen. Dass V. 15 im Verzeichnis derer, die ausgeschlossen seien, keine Silbe von der doch sonst 14, 9; 19, 20; 20, 4 eine so grosse Rolle spielenden Verehrung des Tieres und seines Bildes vorkomme, sei ein günstiges Zeichen für den Ursprung des Verses. Die Aufforderung in V. 17 (Schluss) lehne sich so wörtlich an Jes. 55, 1 und Ez. 47, 9 an, dass jede andere Voraussetzung überflüssig sei. Die Bezeichnung Jesu als ῥίζα Δαυίδ 22, 16 sei schon 5, 5 gegeben. Dass mehrmals V. 7. 10. 18 auf die »Weissagung dieses Buches« hingewiesen werde, könnte auffallen, doch werde dieses Buch schon 1, 11 eingeführt und motiviert und sodann bringe das Vorbild Dan. 12, 4 die Erwähnung 22, 19 mit sich. Ob die Bedrohung in V. 18. 19 dem ursprünglichen Apokalyptiker oder dem Ergänzer angehöre, erscheint Erbes zweifelhaft.

Nach Schmidt gehört 21, 9—22, 5 noch zu der jüdischen Quelle, die er das Messiasbuch nennt. Auch das Zukunftsbild ohne Tempel in 21, 22 zwinge nicht, an das Eingreifen des Redaktors oder gar an ein christliches Original zu denken (cf. Henoch 91, 13—17). Die Unebenheit eines doppelten Anlaufs zum gleichen Ziel in 21, 2 und 21, 9 falle allerdings auf. Vielleicht liegen zwei verschiedene Orakel zu Grunde, die der Redaktor wegen des verwandten Inhalts zusammengestellt habe.

c. Untersuchung.

In den Versen 21, 1—8 haben wir einen Schlussabschnitt gefunden, ein Stück das materiell (21, 1—4) und formell (21, 5—8) abschliesst und hinter sich nichts mehr erwarten lässt. Dieses Schlussstück gehört zusammen mit

der in 12, 1—10 und 19, 11—20, 15 vorliegenden Ueberarbeitung der Apokalypse. Wie die Urapokalypse mit 19, 5—10 geschlossen hat, so muss später die Apokalypse in der Form, die sie durch den Verfasser von 12, 1—10 und 19, 11—20, 15 erhalten hat, mit 21, 1—8 geschlossen haben. Der Abschnitt 21, 9—22, 21 kann erst später hinzugefügt sein. Der Verfasser von 21, 9 ff. greift zurück auf 21, 2—4 d. h. angeregt durch den da ausgesprochenen Gedanken des neuen in Herrlichkeit vom Himmel herabkommenden Jerusalem hat er die kurzen Andeutungen, die hier darüber gemacht werden, unter starker Ausbeutung alttestamentlicher Stellen ergänzt und näher ausgeführt in einer neuen grossen, dem Geist von 21, 2—4 freilich wenig entsprechenden, recht äusserlichen Schilderung. Nachdem der Ueberarbeiter die ausführliche Beschreibung des neuen Jerusalem in 21, 9—22, 5 hinzugefügt hatte, musste er dem Ganzen natürlich auch einen neuen Schluss (22, 6 ff.) geben.

Wie die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—20, 15 vom Verfasser von 12, 12—17, c. c. 13. c. c. 15 und 16 (cf. auch 19, 20; 20, 4. 10) ergänzt worden sind, so dürfte auch die in 21, 9 ff. vorliegende Ergänzung von 21, 1—8 (speziell 21, 2—4) von jenem Ueberarbeiter stammen. Darauf weist denn auch der Umstand, dass als Vermittler der neuen Vision in 21, 9 ff. einer der 7 Schalenengel auftritt, die dem Verfasser von 12, 12—17; c. 13. c. c. 15 und 16 eigen sind. Dieser hat einen solchen Schalenengel bereits in 17, 1 verwendet, um die von ihm vorgefundenen c. c. 17 und 18 mit seiner Einschaltung c. c. 15 und 16, in welcher die 7 Schalenengel ihre eigentliche Stelle haben, zu verbinden. Nun verwendet er einen dieser Schalenengel auch zur Einleitung des von ihm hinter 21, 1—8 angehängten Abschnitts 21, 9 ff.

Wir wollen nun mit dem Gesagten nicht behaupten, dass der ganze Abschnitt 21, 9—22, 21, so wie er vorliegt, auf den Verfasser von 12, 12—17; c. c. 13. 15. 16 zurückgehe. Wir nehmen dies nur von dem Haupt- und Grundbestand dieses Abschnitts an, während wir nicht in Abrede ziehen,

dass innerhalb desselben Zuthaten von anderer Hand mit Bestimmtheit nachzuweisen sind.

Bei dem Stück 21, 9—22, 5 wird dies deutlich, wenn wir von den Versen 22, 3. 4 ausgehen. Die Singulare αὐτῷ und αὐτοῦ (zweimal) zeigen, dass hier ursprünglich nur von Gott nicht auch vom Lamm die Rede war, dass also καὶ τοῦ ἀρνίου in 22, 3 zu streichen ist. Diese Wahrnehmung legt sofort die Frage nahe, ob nicht auch die andern Stellen, an denen innerhalb des genannten Abschnitts vom Lamm die Rede ist, interpoliert sind. Vor 22, 3 wird vom Lamm gesprochen in den Versen 21, 22—27 und 22, 1. In der That haben wir es auch hier ohne Zweifel mit Interpolationen zu thun, aber nicht in der Weise, dass in diesen Stellen je nur der Ausdruck Lamm eingefügt wäre, vielmehr steht hier die Sache so, dass der ganze Abschnitt 21, 22—27 sowie in 22, 1 die Worte ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου gestrichen werden müssen. Nur unter dieser Bedingung haben die Verse 22, 3[b]. 4. 5 einen Sinn. Wenn da gesagt wird, dass der Thron Gottes in der Stadt sein werde, dass die Knechte Gottes das Angesicht Gottes schauen und seinen Namen auf ihrer Stirn tragen werden und dass keine Nacht mehr sein werde, da Gott das Licht der Bewohner der Stadt sein werde, so kann ursprünglich nicht schon vorher in 21, 22 ff. das Verhältnis Gottes zu der Stadt in derselben Weise und mit denselben Worten (cf. 21, 28. 25 mit 22, 5) geschildert und kann speziell nicht schon vorher in 22, 1 vom Thron Gottes die Rede gewesen sein. Streicht man nun 21, 22—27 und die genannten Worte in 22, 1, so wird der Zusammenhang nur verbessert. Nach Ausscheidung der Worte: ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου rücken die Worte ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς näher heran zu den Worten, zu denen sie gehören, d. h. zu 22, 1[a]. Und weiter rückt nach Ausscheidung der Verse 21, 22—27 die Beschreibung des Lebensstroms inmitten der Gasse der Stadt unmittelbar heran an die Beschreibung der Gasse selbst in

21, 21. Der Verfasser der Verse 21, 22—27 wollte die Schilderung der Verse 22, 3—5 teils näher ausführen, teils durch weitere Züge ergänzen und dabei insbesondere auch dem Lamm eine Stelle neben Gott einräumen. Statt an den Versen 22, 3—5 allerlei Zusätze anzubringen, glaubte er seinen Zweck besser zu erreichen, indem er einfach den ganzen Abschnitt 21, 22—27 einfügte. Bei dem Zusatz in 22, 1 wird es dem Interpolator darum zu thun gewesen sein, die Herkunft des Stroms von Lebenswasser zu erklären. Aber auch diese Gelegenheit hat er nicht vorbeigehen lassen, ohne das Lamm unmittelbar Gott selbst zur Seite zu stellen.

Weiter ist noch in unserem Abschnitt vom Lamm die Rede in 21, 14. Auch dieser Vers ist mit den Versen 21, 19. 20, die mit ihm unmittelbar zusammenhängen, allem Anschein nach interpoliert. Zunächst scheint allerdings dies für die Ursprünglichkeit von V. 14 zu sprechen, dass die 12 Grundsteine der Stadtmauer mit den Namen der 12 Apostel des Lamms in einem sehr passenden Parallelismus zu stehen scheinen zu den 12 Stadtthoren mit den 12 Engeln und den Namen der 12 Stämme Israel in V. 12. Allein dieser Parallelismus dürfte eher nachträglich künstlich gemacht sein. Wie kann man denn eigentlich bei einer ganzen Stadtmauer von 12 Grundsteinen sprechen? Und ist es nicht auch auffallend, dass diese Grundsteine dem Auge sichtbar sein sollen? In dieser Vorstellung liegt doch etwas Gesuchtes, Gezwungenes, Künstliches. Dazu kommen aber weitere Argumente. Wenn das von den Grundsteinen der Mauer in V. 14 Gesagte ursprünglich wäre, dann müsste es unmittelbar folgen auf die Beschreibung der Mauer in V. 12, während es jetzt durch die Beschreibung der Thore davon getrennt ist. Der Interpolator fand in V. 12 keinen Raum, um das in V. 14 Gesagte unterzubringen. Er brachte es darum an einer späteren Stelle, wo sich Raum dafür fand, wo es aber zu spät kommt. Ganz dasselbe beobachten wir bei den Versen 21, 19. 20. Auch

diese Verse sind durch die Beschreibung der Stadt selbst (18^b) getrennt von der Beschreibung der Mauer (18^a). Sie machen so ebenfalls den Eindruck später eingefügt zu sein, an einer nicht ganz passenden Stelle, weil da, wo sie eigentlich hätten stehen sollen, kein Raum war.

Endlich finden wir innerhalb des Abschnitts 21, 9—22, 5 das Lamm noch genannt in 21, 9. Hier ist die Interpolation wiederum sehr augenscheinlich. Das Nebeneinander von τὴν νύμφην und τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου ist schon an und für sich auffallend und weckt den Verdacht, dass hier die eine oder die andere Bezeichnung interpoliert ist. Dazu kommt aber, dass die beiden Beziehungen einander ausschliessen, denn eine Braut ist noch keine Frau. Ursprünglich stand wohl bloss τὴν νύμφην. Der Verfasser von 21, 9 ff. meinte damit die aus 21, 2 bekannte Braut. Allerdings war dort das neue vom Himmel kommende Jerusalem in seiner Herrlichkeit nur mit einer geschmückten Braut verglichen. Aber dies genügte dem Verfasser von 21, 9 ff., um nun das himmlische Jerusalem als die Braut zu bezeichnen. Wessen Braut das himmlische Jerusalem ist, hat der Verfasser von 21, 9 ff. nicht direkt gesagt. Aber man darf wohl annehmen, dass er es als die Braut des Volkes Gottes sich gedacht hat, für welches das obere Jerusalem aus dem Himmel herniederkommt. Dass es für das Lamm bestimmt sei, ist nirgends angedeutet. Erst der Ueberarbeiter wurde durch den Ausdruck τὴν νύμφην an 19, 7 erinnert und hat von da die Bezeichnung »Weib des Lammes« als die vermeintlich richtige Erklärung von τὴν νύμφην herübergenommen. Dadurch aber fühlte er sich veranlasst, auch in der folgenden Beschreibung soviel als möglich eine Beziehung zwischen dem himmlischen Jerusalem und dem Lamm herzustellen.

Dass der Interpolator in dem Abschnitt 21, 9—22, 5 so oft das Lamm in den Zusammenhang hereinbringt, entspringt also nicht der Absicht, den Abschnitt zu christianisieren, vielmehr ist diese Thätigkeit des Interpolators

lediglich die Folge einer verkehrten Auffassung der Bezeichnung des neuen Jerusalems als ἡ νύμφη. Diese verkehrte Auffassung ist allerdings zunächst durch die Rücksicht auf 19, 7 veranlasst, aber sie entspricht ganz dem uns auch aus andern ähnlichen Zusätzen bekannten Streben dieses Interpolators, das Lamm zu allen wichtigeren Akten und Erscheinungen in Beziehung zu setzen und dabei zugleich seine Gleichstellung mit Gott hervortreten zu lassen. Dass der Abschnitt 21, 9—22, 5 von Hause aus christlich ist, ergiebt sich nicht bloss daraus, dass er eine Ergänzung ist zu einem christlichen Stück (19, 11—21, 8) bezw. christlichen Buch, sondern es wird dies auch noch dadurch verbürgt, dass sein Verfasser, wie der Schalenengel in 21, 9 beweist, identisch ist mit dem Verfasser der c. c. 13. 15. 16. Diesen aber haben wir als einen Christen kennen gelernt. Wenn innerhalb der Beschreibung des neuen Jerusalems ursprünglich von Christus nicht die Rede ist, so kann das nicht auffallen. Wir befinden uns dabei im Stadium der Endvollendung, wo selbst nach 1. Cor. 15, 20—28 Christus Gott dem Vater das Reich übergeben hat und Gott ist alles in allem. Die Engel auf den Thoren der Stadt mit den Namen der 12 Stämme Israel weisen nicht auf einen jüdischen Ursprung unseres Abschnitts, sondern nur auf die judenchristliche Richtung seines Verfassers.

Nachdem hinter dem Schlussstück 21, 1—8 bezw. 21, 5—8 der Abschnitt 21, 9—22, 5 angehängt war, musste der Verfasser des letzteren einen neuen Schluss folgen lassen. Dieser liegt vor in den Versen 22, 6 ff., in welchen auf die in den Versen 21, 9—22, 5 enthaltene Beschreibung des neuen Jerusalems mehrfach Bezug genommen ist (cf. 22, 14. 19 mit 22, 2). Doch erhebt sich auch hier die Frage, ob die Schlussverse 22, 6—21 noch in ihrer ursprünglichen Form oder überarbeitet vorliegen. Das letztere habe ich stets angenommen. Es lassen sich nämlich zweierlei Auffassungsweisen und zweierlei Bestandteile in ihm unterscheiden. In den Versen 22, 6. 9. 10 findet sich gleich-

mässig die Formel καὶ εἶπέν μοι oder καὶ λέγει μοι, wobei, wie aus V. 6 und besonders aus V. 9 zu ersehen, der Engel selbst als der Redende gedacht ist. Die eigenen Worte des Engels werden nun aber in auffallender Weise unterbrochen durch direkte Worte Christi, nämlich in V. 7^a (»Siehe ich komme bald«), in V. 12 und 13 (»Siehe ich komme schnell und mein Lohn mit mir, zu vergelten jedem, wie sein Werk ist. Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende«). Beides kann ursprünglich nicht zusammengehören. Denn den Versen 7^a. 12. 13 liegt die Anschauung zu Grunde, dass der Engel das ganz unselbständige Medium für den in direkter Rede mit dem Apokalyptiker verkehrenden Christus ist. Dagegen in den Versen 6. 7^b. 8—11. 14. 15 ist die Anschauung in doppelter Beziehung eine andere. Einmal handelt hier der Engel nicht im Auftrag Christi, sondern im Auftrag Gottes (V. V. 6. 9) und sodann redet auch nicht Gott in direkter Rede durch den Engel, sondern der letztere spielt eine verhältnismässig selbständige Rolle. Für die Richtigkeit der gemachten Unterscheidung spricht die Thatsache, dass durch Ausscheidung der Verse 7^a. 12. 13 der Zusammenhang nicht nur nicht gestört sondern verbessert wird, sofern V. 7^b besser an V. 6 als an V. 7^a sich anschliesst und die Verse 11. 14. 15 nach Ausschluss von V. 12 und 13 einen einheitlichen, fortlaufenden Gedankengang bilden. Die Verse 14 und 15 vollenden den in V. 11 ausgesprochenen Gedanken, indem V. 14 auf die letzte, Vers 15 auf die erste Hälfte von V. 11 Bezug nimmt.

Was den Rest dieses Schlussabschnittes d. h. die Verse 22, 16—21 betrifft, so wird in 22, 16 im Gegensatz zu 22, 6 Jesus als der Absender des Engels bezeichnet und in 22, 16 spricht dann auch übereinstimmend mit den Versen 7^a. 12. 13 Jesus selbst durch den Engel in direkter Rede. Vers 16 ist also ebenfalls als nicht ursprünglich auszuscheiden. Und dies gilt auch von V. 17, da dieser Vers aufs engste mit V. 16 zusammenhängt, sofern ohne die Be-

ziehung auf V. 16 das ἔρχου in V. 17 unverständlich ist. Aber für die Ausscheidung von V. 17 sprechen noch andere Gründe. Während in V. 6 von Geistern der Propheten die Rede ist, die Gott unterthan sind und vermöge deren die Propheten vernehmen können, was Gott durch seinen Engel ihnen mitteilt, kennt der Verfasser von V. 17 nur ein πνεῦμα geradeso wie der Verfasser der Sendschreiben. Man wird es darum wie in den Sendschreiben als das πνεῦμα aufzufassen haben, das auf Erden speziell in den Propheten wirksam ist, das aber doch nichts anderes als das πνεῦμα Christi ist, durch das dieser unmittelbar selber redet. Die Auffassung der Prophetie ist also in V. 17 dieselbe wie in 7^a. 12. 13. 16. Dass der Ueberarbeiter in V. 16 Jesus von dem Engel reden lässt, den er gesendet, ist wohl nur in Akkommodation an die Vorstellung von dem Engel in V. 6 geschehen. Für den Ueberarbeiter ist wohl der Engel identisch mit dem πνεῦμα.

Im weiteren spricht Jesus selbst in direkter Rede jedenfalls wiederum in V. 20^a. Auch dieser Versteil kann darum nicht ursprünglich sein. Und dies müssen wir auch annehmen von den Versen 20^b und 21. Was hier steht, sind zwar Schlussworte des Apokalyptikers selbst, aber diese knüpfen unmittelbar an die Worte Jesu in V. 20^a an.

Zweifelhaft kann es einen Augenblick scheinen, wie man über die Verse 18 und 19 zu urteilen hat. Wenn man von den Worten in V. 20: »Es spricht, der das bezeugt: ja, ich komme bald« einen Rückschluss macht, so kann man zunächst geneigt sein, auch den, der in V. 11 spricht: »Ich bezeuge jedem« etc., für Jesus zu halten. Aber es ist doch die Frage, ob wir es hier nicht ursprünglich mit Worten des Engels zu thun haben, der auch in V. 6. 7^b. 8—11. 14. 15 redet, und ob nicht erst der Ueberarbeiter den Eindruck hat erwecken wollen, als ob es Worte Jesu seien. Dass der Ueberarbeiter unseres Schlussabschnittes die Verse 18 und 19 bereits vorgefunden hat, scheint uns daraus hervorzugehen, dass der Ueberarbeiter

in V. 20 über die Verse 18 und 19 zurückgreift zu dem von ihm stammenden Vers 17 und das da gegebene Zeugnis vom Kommen Christi vollendet durch die Versicherung Christi selber. Für die Ursprünglichkeit von V. 18 und 19 spricht ferner auch dies, dass die in den V. V. 18. 19 enthaltene Androhung der Strafe Gottes am besten passt in den Mund des von Gott gesendeten Engels (cf. V. 6), nicht aber in den Mund Jesu, der in V. 12 von seinem Lohn spricht, den er mit sich bringen werde, zu vergelten jedem nach seinem Werk,

Der ursprüngliche zu der Grundlage von 21, 9—22, 5 gehörige Schluss bestände also in den Versen 22, 6. 7^b. 8—11. 14. 15. 18. 19, während die Verse 22, 7^a. 12. 13. 16. 17. 20. 21 dem Ueberarbeiter angehören. Dass der letztere ein Christ ist, ist unmittelbar deutlich, aber auch der ursprüngliche Schluss ist christlich. Dafür spricht schon der Johannesname in V. 6, aber abgesehen davon müssen wir das auch annehmen, wegen der Zugehörigkeit dieser Schlussverse zu dem Abschnitt 21, 9—22, 5, der, wie wir sahen, bereits in seiner Grundlage christlich d. h. das Werk des christlichen Verfassers von 12, 12—17; c. 13; 14, 9—12; c. c. 15. 16 ist.

In welchem Verhältnis unser Schlussabschnitt sowohl in seiner ursprünglichen als überarbeiteten Form zu den älteren Schlussstücken in 19, 5—10 und 21, 5—8 steht, haben wir bereits früher gesehen.

Die Kapitel 1—3.

a. Der Inhalt.

In den Versen 1, 1—3 haben wir die Ueberschrift des Buches, worin auf den göttlichen Ursprung desselben und die Wichtigkeit seines Inhalts gewiesen und darum der Gebrauch und die Beachtung desselben dem Vorleser wie den Zuhörern angelegentlich empfohlen wird. Die Verse 1, 4—6 bringen den Eingang: die Widmung des Buchs durch

Johannes an die 7 Gemeinden Asiens, den Gnaden- und Friedenswunsch nebst dem gebührenden Lobpreis Christi. Es folgen in den Versen 1, 7 und 8 Worte der Weissagung, die gleichsam als Motto den Inhalt der folgenden apokalyptischen Ausführung andeuten und ihre Wahrheit verbürgen.

Der Abschnitt 1, 9—3, 22 bringt sodann die das Ganze einleitende Vision. Johannes ist auf Patmos wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu, gerät in geistgeweckte Verzückung am Tage des Herrn und hört nun eine Stimme wie die einer Trompete, die zu ihm spricht: »Was du siehst, schreibe in ein Buch und schicke es an die sieben Gemeinden, nach Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodikea«. Sich umwendend sieht Johannes inmitten sieben goldener Leuchter einen wie eines Menschen Sohn, dessen nähere Beschreibung im wesentlichen sich anlehnt teils an die Schilderung des Alten der Tage in Dan. 7, 9 teils an die Schilderung des Engels des Herrn in Dan. 10, 5 f. Sieben Sterne hält der Menschensohn zum Zeichen seiner göttlichen Allmacht in seiner Hand; aus seinem Mund geht, seine göttliche Richtermacht andeutend, ein scharfes zweischneidiges Schwert und wie die Sonne leuchtet in voller Kraft, so glänzt sein Angesicht in göttlicher Herrlichkeit. Gleich dem Apokalyptiker in Dan. 7, 15 fällt Johannes vor der göttlichen Erscheinung nieder wie tot. Aber der Menschensohn legt beruhigend seine Rechte auf den Seher und spricht: »Fürchte Dich nicht, ich bin der erste und der letzte und der lebendige, ich war tot und siehe ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt. Schreibe nun, was du gesehen, und was da ist, und was bevorsteht nach diesem«. Nachdem noch die 7 Sterne als Engel der 7 Gemeinden und die 7 Leuchter als die 7 Gemeinden erklärt sind, folgen 7 Briefe an die 7 Gemeinden, die der Menschensohn als der Geist dem Seher diktiert.

Diese 7 Briefe haben vieles Gemeinsame.

1) Sind sie alle an einen ἄγγελος als Repräsentanten der Gemeinde gerichtet.

2) Wird der redende Menschensohn des Nachdrucks halber immer gleich im Eingang durch verschiedene, seine Würdestellung andeutende Prädikate gekennzeichnet.

3) Ist auch der Anfang der eigentlichen Ermahnung in allen Briefen im allgemeinen, ja meist geradezu wörtlich derselbe: οἶδά σου τὰ ἔργα.

4) Findet sich in allen die Ankündigung des nahen Kommens Christi und ist die Absicht überall dieselbe, die Gemeinden aufzufordern, sich auf dieses Kommen vorzubereiten.

5) Ist der Schluss überall im wesentlichen derselbe, sofern er stets eine Verheissung für den Ueberwinder und die gleichlautende Mahnung enthält: »Wer ein Ohr hat höre, was der Geist den Gemeinden sagt«.

Was nun die einzelnen Ermahnungen betrifft, welche den Gemeinden gegeben werden, so wird die Gemeinde von Ephesus wegen ihrer ersten d. h. im Anfang ihres Bestehens geübten guten Werke belobt. Sie hat diejenigen, welche sich selbst Apostel nannten, verworfen und viel Geduld in der Trübsal bewiesen, aber sie ist von dieser ihrer Höhe gefallen und wird drohend zur Busse ermahnt. Doch hat sie in der Gegenwart wenigstens das Gute, dass keine Nikolaiten in der Gemeinde sich befinden.

Die Gemeinde von Smyrna ist eine trübsalreiche und arme und hat besonders viel zu leiden von den Juden in Smyrna, in denen der Briefschreiber keine Juden sondern nur eine Synagoge des Satans erkennen kann. Die Gemeinde wird auf neue Drangsal und Verfolgung vorbereitet, die 10 Tage währen und etliche ins Gefängnis bringen soll. Aber es wird ihr die herrliche Verheissung zu Teil: »Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir den Kranz des Lebens geben«.

Die Gemeinde in Pergamus wohnt, wo der Thron des Satans ist, d. h. da wo auf steiler Berghöhe der berühmte und kolossale heidnische Altar aufgerichtet ist. Sie hat

zwar den Glauben nicht verläugnet bei einer früheren Verfolgung, damals als der Märtyrer Antipas an jenem Altar den Tod fand, aber sie hat gegenwärtig Irrlehrer in ihrer Mitte, Nikolaiten, welche die Gläubigen in derselben Weise verführen wollen, wie einst Bileam dem Balak riet, die Israeliten zum Essen von Götzenopferfleisch und zur Unzucht (im Dienst des Baal Peor) zu verführen, damit sie so das Wohlgefallen ihres Gottes verlieren. Wegen dieses nikolaitischen Unwesens wird die Gemeinde unter starken Drohungen gewarnt.

Die Gemeinde zu Thyatira hat sich im Anfang wenig ausgezeichnet durch Glauben, Liebe und treues Ausharren. In der letzten Zeit ist dies besser geworden. Doch hat auch sie gegenwärtig einen grossen Schaden. Sie lässt eine als Prophetin auftretende Frau, welche in geschichtlich vergleichender Erinnerung an das götzendienerische Weib Ahabs Jezabel genannt wird, die Gläubigen zur Unzucht und zum Essen von Götzenopferfleisch verführen, wodurch sie sich des Ehebruchs d. h. des Abfalls von Gott schuldig machen. Diese Sektierer rühmen sich der Erkenntnis der Tiefen Gottes, die freilich nach des Briefschreibers Urteil eine Erkenntnis des Satans ist. Nicht alle in Thyatira hängen dieser Irrlehre an, nur ein Teil der Gemeinde ist ihr verfallen. Die Gläubigen werden darum zu treuem Aushalten, die Abgefallenen unter schweren Drohungen zur Busse ermahnt.

Die Gemeinde in Sardes enthält wohl einen treuen gläubigen Rest, aber bei den übrigen ist der Glaube schwach und matt geworden, dem Verschwinden nahe. Diese müssen erweckt werden zur Busse, jenen wird grosser Lohn in Aussicht gestellt.

Die Gemeinde von Philadelphia hat treu am Glauben gehalten trotz aller Drangsale, die ihr namentlich durch die Juden bereitet wurden, welche auch hier wieder als falsche Juden, als Synagoge des Satans bezeichnet werden. Dieser Gemeinde werden besonders reiche Verheissungen

zu Teil sowohl für die kommende allgemeine Drangsal als für die spätere Zeit der Erfüllung.

Laodicea ist eine verweltlichte Gemeinde mit einem matten, schwachen Halb- und Namenchristentum. Darum wird sie bezeichnet als nicht kalt noch warm. Ihr äusserer Reichtum steht in schroffem Gegensatz zu ihrer geistlichen Armut. Sie wird darum nachdrücklich unter Verheissungen und Drohungen zur Busse aufgefordert.

b. Die kritischen Aufstellungen.

Von den 3 ersten Kapiteln habe ich die Verse 1, 4—6 als den Eingang der Urapokalypse, das Uebrige als eine Einschaltung aufgefasst, die zugleich mit den Versen 14, 13; 16, 15; 19, 10 (Schluss); 19, 13[b] (?); 22, 7[a]. 12. 13. 16. 17. 20. 21 in die Apokalypse hereingekommen ist. In dem Vers 1, 20 erkannte ich eine ursprüngliche Randbemerkung, die sich in den Text verirrt hat. Meine Gründe für die Beurteilung des grössten Teils der 3 ersten Kapitel als einer Einschaltung bestanden weniger im Hinweis auf die Verschiedenheit des Inhalts der 3 ersten Kapitel gegenüber der übrigen Apokalypse als im Hinweis auf die Verschiedenheit der Form der Vision selbst sowie im Hinweis auf die Verwandtschaft und Differenz zwischen 1, 9. 10 und 4, 1. 2 und auf die Beziehungen, die zwischen dem Anfang und Schluss der Sendschreiben und andern Teilen unseres Buchs, speziell seinen Schlusskapiteln obwalten. Aus dem letzteren Umstand ergab sich mir bereits, dass die 3 ersten Kapitel (ausgenommen die Verse 1, 4—6) die späteste Einschaltung in die Apokalypse bilden. Der in den Briefen geschilderte Verfolgungszustand, die Beziehung der ἄγγελοι auf die monarchischen Bischöfe, insbesondere aber die in den Briefen bekämpfte gnostische Irrlehre der Nikolaiten, in denen ich die Karpokratianer wiedererkannte, waren für mich die Gründe, um die 3 ersten Kapitel um 140 anzusetzen.

Weizsäcker scheidet die 3 ersten Kapitel speziell die Sendschreiben vom Kern des Buches ab wegen ihres allgemeineren Inhalts und des Mangels jeder Beziehung auf die Zeitlage und die Zeitbegebenheiten, um welche es sich in den eigentlichen Weissagungen handle. Er nimmt die Sendschreiben darum zusammen mit dem Schlussteil des Buchs in c. 21 und 22, wo dasselbe zu beobachten sei. Für die Zeitlage der Sendschreiben lässt sich nach Weizsäcker aus dem in den Briefen beschriebenen Martyrium nichts folgern. Von Smyrna werde eine Verfolgung berichtet, die aber nur kurze Zeit, 10 Tage nach prophetischem Wort dauere und nur zu Gefängnis einiger Mitglieder führe. Das Martyrium des Antipas in Pergamus sei ein einzelner Fall. Anders dagegen stehe es mit der Härese. Weizsäcker macht da geltend, dass die Nikolaiten oder Bileamiten der Sendschreiben sich auf keine der späteren gnostischen Sekten zurückführen lassen. Er gibt zu, dass Nikolaiten nicht der wahre Name jener Sektierer sei, er sei ihnen aufgetrieben. Der Name lasse darum uns vollkommen frei, die Sektierer zu suchen und zu finden, wo wir wollen. Da sei nun zu beachten, dass die älteste und beste Quelle Irenäus (Här. 3, 11, 1) bei der Lehre des Kerinth bemerke, noch vor ihm hätten die Nikolaiten dasselbe gelehrt. Damit komme man auf historischen Grund. Denn Kerinth sei in Ephesus aufgetreten und zwar noch zur Zeit des Johannes. Stehe nun fest, dass Nikolaiten kein historischer Name sei, so lege sich von selbst nahe, dass dieselben nicht die Vorgänger seiner Lehre sondern nur aus seiner eigenen Schule gewesen sein können. Nun gehöre nach den älteren Nachrichten zum Sichersten über die Lehre des Kerinth, dass der Ursprung der Welt und dass auch das Gesetz nicht von Gott sondern von einer weit von demselben entfernten Macht herrühre. Dass er daraus die praktische Folge des Antinomismus gezogen, wissen wir nicht. Im Gegenteil hätten ihm Spätere eine halb judaisierende Lehre zugeschrieben, doch wohl nur

aus Verwirrung. Um so bedeutsamer sei es, dass er in noch guter Quelle als dem Karpokrates ganz nahestehend bezeichnet werde, bei welchem letzteren dann sich die ausgebildete Lehre finde, dass alles erlaubt, ja die Teilnahme an allem zur Befreiung der Seele notwendig sei.

Vischer scheidet die 3 ersten Kapitel ebenfalls aus und operiert dabei mit den von mir gebrauchten Argumenten, die auf der Vergleichung von 1, 9. 10 mit 4, 1. 2 beruhen. Dass übrigens in den 3 ersten Kapiteln irgendwie der Eingang der Grundschrift enthalten sein müsse, davon ist auch er überzeugt. Doch verzichtet er auf den näheren Nachweis und will ihn schärferen Augen überlassen. Diese meint X, der Anonymus in Stades Zeitschrift, zu haben. Derselbe macht daher den Versuch, aus dem Abschnitt 1, 1—20 den Anfang der jüdischen Grundschrift herauszuschälen. Er streicht in 1, 1 die Worte Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ und Ἰωάννῃ. Der ursprüngliche Verfasser, der in 17, 10 seine Zeit genau bestimme, könne nicht den Namen einer verehrten Persönlichkeit der Vorzeit für seine ἀποκάλυψις in Anspruch genommen haben. Ebenso werden in 1, 2 die Worte τὸν λόγον — Ἰησοῦ Χριστοῦ gestrichen, alles weil es die Konsequenz der Vischerschen Hypothese so verlangt. Die Verse 4—9 fallen ganz aus. Aus den Versen 10 ff. wird nicht bloss alles Christliche sondern alles, was über eine blosse Engelerscheinung hinausgeht, entfernt d. h. in V. 10 die Worte: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, in V. 11 der Satz: καὶ πέμψον — Λαοδικίαν, in V. 12. 13 die 7 Leuchter, in V. 14 die Worte: ἡ δὲ κεφαλὴ — χιών, in V. 16 und 17 die Worte: καὶ ἔχων — ἐκπορευομένη und ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, sodann der ganze V. 18. In 1, 19 sei das μετὰ ταῦτα durch den Redaktor hinzugefügt. Ursprünglich sei es in 4, 1, wo es »darauf« bedeute, während es in 1, 19 »in Zukunft« heissen soll. Ueberdies streicht X in 1, 19 ἅ εἰσιν und erklärt ἃ εἶδες für ungenaue Uebersetzung eines hebräischen Futurums. Vers 20 wird natürlich ebenfalls dem Redaktor zugewiesen.

Weyland erklärt, dass durch mich die spätere Abfassung des Prologs d. h. der 3 ersten Kapitel unumstösslich bewiesen sei. Auch hält er meine Datierung derselben c. 140 im wesentlichen für richtig. Aus dem Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα in 1, 10 sei zwar nichts zu folgern, da damit nicht der Sonntag sondern der Gerichtstag gemeint sei. Dagegen setze 1, 3, wo von dem Vorleser die Rede sei, eine Organisation des christlichen Gottesdiensts voraus, wie sie um 140 bestanden habe. Die Nikolaiten fasst Weyland als eine unter diesem Namen bestehende gnostische Sekte. Er bezieht auf sie auch die Stellen des Smyrnäer- und Philadelphierbriefs, wo von Leuten die Rede ist, die sich Juden heissen aber keine Juden sind, sondern eine Synagoge des Satans, und schliesst daraus, dass die Nikolaiten weder Juden noch Christen seien. Damit werde angezeigt, dass sie zur samaritanischen Ketzerei gehören. Nach Hippolytus müsse man sie als Vorläufer Valentins und als Abkömmling der früheren Simonianer fassen. Freilich hätten die Nikolaiten in der Apokalypse ihre ursprüngliche Gestalt nicht mehr bewahrt, sie befinden sich hier vielmehr bereits in einem späteren Zustand der Entartung. Daraus erkläre sich, dass in der Apokalypse wenig mehr von ihrer Lehre übrig geblieben sei.

Aus den Aeusserungen der Sendschreiben über Verfolgung leitet Weyland keinen bestimmten Schluss ab, wohl aber aus der Beschreibung des Zustands, in dem sich die Gemeinde zu Laodicea befindet. Solch ein Zustand könne erst im zweiten Jahrhundert bestanden haben. In den ersten 3 Kapiteln will nun aber Weyland auch den Anfang seiner jüdischen Quelle א zurückfinden. In 1, 1 ff. habe der christliche Redaktor nach dem Vorbild des Schlusses von Quelle א (der Verse 22, 6—9) gearbeitet. Dagegen die Verse 1, 10. 12—17. 19 seien der ursprüngliche Anfang von Quelle א. In Vers 11 sei gesagt: ἃ βλέπεις γράψον, derselbe Befehl kehre später 1, 19 wieder und zwar mehr motiviert. Erst 1, 19 könne gesprochen werden

von ἃ εἶδες, und dass dieser Vers ursprünglich sei, beweise die eigentümliche Trilogie: ἃ εἶδες καὶ ἅ εἰσιν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι. Vers 11 sei vom christlichen Bearbeiter eingefügt, um Vers 10 mit 12—19 zu verbinden. Innerhalb der letzteren Verse seien auch 17ᵇ und 18 interpoliert, was sich daraus erkläre, dass der christliche Bearbeiter unter dem Menschensohn Christus verstanden habe.

Sabatier tritt für den engen und ursprünglichen Zusammenhang der 3 ersten Kapitel mit c. 4 ff. d. h. für ihre Zugehörigkeit zur christlichen Urapokalypse ein. Dass die drei ersten Verse eine spätere Ueberschrift sind, will er allerdings zugeben. Dagegen will er von 1, 4 an bis zum Schluss von c. 3 alles als ursprünglich festhalten. Dabei stimmt er wenigstens bezüglich der Verse 1, 4—6 mit mir überein, sofern ich mich ebenfalls für die Ursprünglichkeit dieser Verse erklärt habe. Er macht auch für diese Annahme einiges geltend. Man finde in diesen Versen dieselben Bilder, dieselbe Syntax, dieselben grammatikalischen Inkorrektheiten, die man in den von Vischer für jüdisch erklärten Grundbestandteilen der Apokalypse finde oder vielmehr, man finde schon hier dieselbe Mischung von jüdischen und christlichen Elementen wie dort.

Die Verse 1, 1—4 bilden einen Eingang, wie wir ihn ähnlich in den Briefen des Neuen Testaments finden, und dass die hiedurch bedingte Briefform der Apokalypse ursprünglich sei, dafür beruft sich Sabatier darauf, dass der Segenswunsch in 1, 4 wiederkehrt am Schluss des Buchs, sowie darauf, dass auch sonst in der Apokalypse in einzelnen praktischen Ermahnungen, welche die allgemeine Ausführung unterbrechen, wie z. B. in 14, 12. 13; 16, 15 die Rücksicht auf die bestimmten Adressaten des Buchs deutlich hervortrete. Doch fügt Sabatier selbst bei, dass er denjenigen, welche die letzgenannten Stellen für Interpolationen halten, nicht absolut widersprechen wolle.

Weiter macht Sabatier speziell gegen die Vischer'sche Auffassung, wonach die Apokalypse in ihrem Haupt-

und Grundbestand jüdisch gedacht und hebräisch geschrieben und später ins Griechische übertragen und nur durch kleine Interpolationen sowie die Hinzufügung der 3 ersten Kapitel und des Schlusses 22, 6 ff. christianisiert sein soll, geltend, dass der Christ Johannes in 1, 4; 1, 9. 10. 11. 19 bestimmt das Bewusstsein habe, etwas anderes und zwar etwas mehr zu sein als ein blosser Uebersetzer und Kommentator. Aus jenen Stellen gehe hervor, dass er einen viel grösseren, unmittelbareren Anteil am Zustandekommen des Buchs gehabt haben müsse.

Sodann ergebe sich die Ursprünglichkeit speziell des Abschnitts 1, 9—3, 22 aus einer Vergleichung von 4, 1. 2 mit 1, 9. 10. In 4, 1. 2 sei deutlich gesagt, dass hier eine zweite Vision beginne, der eine erste d. h. die in 1, 9—3, 22 vorausgegangen sein müsse. Der Grund und Ursprung der Vision sei in 4, 1. 2 ganz auf gleiche Weise beschrieben wie in 1, 9, 10. Hier wie dort befinde sich der Apokalyptiker im gleichen Zustand der Verzückung. So wie 4, 1 laute, könne doch auch die Apokalypse nicht begonnen haben. Die drei ersten Kapitel seien nichts anderes als die in der Form einer Vision auftretende Einleitung zu der folgenden, in einer Reihe von Visionen verlaufenden Entwicklung, die meisterhafte Ouverture einer grossen Oper, welche die leitenden Motive der letzteren bereits enthalte. Denn in den 3 ersten Kapiteln und speziell in dem Stück 1, 9—3, 22 finde man den ganzen Symbolgehalt, die ganze apokalyptische Rhetorik, die dem übrigen Buch eigentümlich sei. Zum Beispiel in jedem der 7 Briefe sei mit Vorbedacht moralisch-paränetischer Weise Gebrauch gemacht von je einer der Verheissungen oder Drohungen, welche die folgende Offenbarung an die Hand gebe cf. 2, 7 mit 22, 2; 2, 11 mit 20, 6 und 21, 8; 2, 16 mit 19, 21; 2, 17 (3, 12) mit 19, 13 und 22, 4; 2, 26. 27 mit 20, 4 und 19, 15 (cf. 12, 5); 3, 5 mit 20, 15 etc.; 3, 12 mit 21, 10 und 22, 4; 3, 21 mit 5, 6 und 20, 4 (22, 1. 3 f.). Er hätte hinzufügen können 3, 20 mit 19, 9. Sabatier weist ferner auf die

gleichmässig gezeichnete Figur des Menschensohns in 1, 13—17 einerseits und 14, 14; 19, 11—16 andererseits und macht gegen die Vischersche Annahme, dass die 3 ersten Kapitel nur die spätere christliche Einleitung zu einem ursprünglich jüdischen Buch seien, geltend, dass hier gerade die am meisten charakteristischen Begriffe des christlichen Ueberarbeiters »das geschlachtete Lamm« und der »Logos Gottes« fehlen.

Endlich gewinnt Sabatier von der Annahme aus, dass die apokalyptische Entwicklung in unserem Buch rythmisch durch die Zahl 7 bestimmt sei, einen Beweis für die Ursprünglichkeit der 3 ersten Kapitel. Von den 7 Geistern Gottes gehe die Offenbarung aus, das apokalyptische Drama verlaufe in 3 Akten von je 7 Stufen (cf. die 7 Siegel, die 7 Trompeten, die 7 Zornschalen), 7 sei die Zahl der römischen Könige, 3½ Jahre d. h. die Hälfte von 7 werde die hl. Stadt von den Heiden zertreten werden. Ebenso sei schon in den 3 ersten Kapiteln die Siebenzahl massgebend (cf. die 7 Briefe an die 7 Gemeinden).

Schön stimmt mit Sabatier überein und betrachtet die 3 ersten Kapitel ebenfalls als einen Bestandteil der Grundschrift. Höchstens in Bezug auf die Verse 1, 1—3 könne die Frage sich erheben, ob sie nicht eine spätere Ueberschrift bilden.

Pfleiderer schliesst sich in der Beurteilung der drei ersten Kapitel im Wesentlichen an mich an. In 1, 1—3 sieht er die vom Redaktor stammende Ueberschrift. Was den Abschnitt 1, 4—3, 22, speziell die Sendschreiben in den c. c. 2 und 3 betrifft, so seien dieselben nach Form und Inhalt so von allem Folgenden verschieden, dass sie unmöglich für einen ursprünglichen Bestandteil des Offenbarungsbuchs gelten können. Die Verfolgungen, von denen in den Sendschreiben die Rede sei, lassen sich jedenfalls nicht vor der Zeit von Domitian, kaum vor der von Trajan denken. Dass die Nikolaiten sich am meisten mit den Karpokratianern berühren, werde sich nicht läugnen

lassen, doch bleibe es möglich, dass sie ein Mittelglied zwischen Kerinth und Karpokrates bilden. Aber auch in diesem Fall seien sie schwerlich vor der Hadrianschen Zeit zu suchen. Mindestens auf diese, eher aber noch auf spätere Zeit weisen auch die Parallelen, welche sich zwischen diesen Irrlehrern der Sendschreiben und denen der Johannisbriefe, besonders aber des Judas- und zweiten Petrusbriefs ergeben.

Spitta erkennt ebenfalls mit mir an, dass die Verse 1, 1—3 eine spätere Ueberschrift sind. Aber er bestreitet, dass die Verse 1, 9—3, 22 vom gleichen späten Bearbeiter stammen. Während dort der Engel mit Johannes verkehre und Jesus nur als der Entsender in Frage komme, verkehre hier Jesus direkt mit Johannes und für einen Engel sei gar kein Raum. Der Begriff λόγος τοῦ θεοῦ und μαρτυρία Ἰησοῦ sei auch in 1, 1—3 keineswegs derselbe wie in 1, 9—3, 22, speziell in 1, 9. Wenn man die Worte in 1, 9 deute in dem Sinne, dass Johannes sich auf Patmos aufgehalten habe, um die Offenbarung zu empfangen, so geschehe das mit unzureichenden Gründen. Da liegen doch zur Deutung des Begriffs λόγος τοῦ θεοῦ und μαρτυρία Ἰησοῦ die Stellen 6, 9 und 1, 5 näher, als die Stellen 1, 1—3 und 19, 10^b, zumal da 2, 13 und besonders 3, 14 zu 1, 5 in unmittelbarer Beziehung stehen.

Die Verse 1, 4—6 hält Spitta gleich mir für den ursprünglichen Eingang. Aber man dürfe nicht annehmen, dass in 1, 4—6 bloss 7 Gemeinden in Asien vorausgesetzt seien, zum Teil andere als die in 1, 9 ff. genannten.

Störend zwischen 1, 4—6 und 1, 9 ff. treten nach Spitta die Verse 1, 7. 8. In 1, 7 und 1, 13 seien zwei ganz verschiedene Züge aus Daniel verwendet. Es sei überhaupt irgendwelcher charakteristische Zusammenhang zwischen 1, 7 und 1, 9 ff. nicht zu entdecken. Der Vers 1, 8 stehe mit 1, 7 im engsten Zusammenhang. Die Aussage, dass Christus komme mit den Wolken in göttlicher Majestät, werde bekräftigt mit ναὶ ἀμήν und durch den Hinweis auf das Wort: »Ich bin das A und das O« etc. Dieser

Hinweis stimme aber nur dann, wenn er Worten Christi des Kommenden gelte. Spreche in 1, 8 Christus, dann habe dem Verfasser nicht 21, 6 sondern 22, 12. 13 vorgeschwebt. Die Uebertragung aber von Attributen, die sonst regelmässig Gott gegeben werden, auf Christus beweise, dass der Verfasser von 1, 7. 8 schwerlich derselbe sei wie der von 1, 4—6, aber auch nicht der von 22, 13; 1, 17; 2, 8; 3, 14, da hier die Attribute, welche Christus erhalte, von denen Gottes charakteristisch unterschieden seien. Die Annahme, dass die Verse 1, 7. 8 sich störend zwischen 1, 4—6 und 1, 9 ff. einschieben, werde aber noch durch andere Erwägungen bestätigt. Jene Verse sprechen energisch den Gedanken von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit als Richter der Welt aus. Derselbe trete als ein ganz neues Moment neben den Eingang 1, 4—6, wo nur von Jesu Lehrthätigkeit, seiner Auferstehung und himmlischen Herrlichkeit sowie von seiner Erlöserthätigkeit an seiner Gemeinde die Rede sei. Diese Gedanken aber finde man auch in dem Abschnitt 1, 9—3, 22, wo speziell 1, 9 an 1, 6 erinnere und wo es sich auch in den Briefen durchweg um das gegenwärtige Verhältnis zwischen Christus und den Gemeinden handle. Also nicht bloss formell sondern auch materiell unterbrechen die Verse 1, 7. 8 den Zusammenhang und seien darum späteren Ursprungs. Ein Späterer habe im Eingang des apokalyptischen Buchs einen Hinweis auf das vermisst, was ihm in dem Buch die Hauptsache gewesen, was aber dem Inhalt der ersten Kapitel entsprechend nicht zum Ausdruck gekommen sei.

In dem Abschnitt 1, 9—20 hält Spitta gleich mir V. 20 für einen späteren Zusatz, in dem das Bild der Leuchter und Sterne falsch gedeutet sei. Die 7 Leuchter in 1, 12. 13 seien das Symbol des siebenfältigen Gottesgeistes, den Jesus besitze und den Gemeinden mitteile, die 7 Sterne in 1, 16 aber habe der Menschensohn, um damit die Nacht zu durchleuchten. Mit dem Verfasser von 1, 20 bei den 7 Leuchtern und 7 Sternen an die 7 Gemeinden und ihre

Engel zu denken, sei verkehrt. Es scheine auch, als ob der Verfasser von 1, 20 in den 7 Gemeinden das Bild der Grosskirche gesehen und die durch 7 Sterne symbolisch dargestellten ἄγγελοι als Personen von besonderer Bedeutung (vielleicht als Bischöfe) aufgefasst habe. In beiden Beziehungen unterscheide sich wiederum der Verfasser von 1, 20 von dem Verfasser von 1, 9—3, 22, denn in 1, 11 und in c. c. 2. 3 seien die Gemeinden eben nichts anderes als die 7 namentlich aufgeführten Gemeinden Kleinasiens in ihrer lokalen Begrenztheit, weshalb der Briefsteller an jede einzelne besonders sich wende. Unter ἄγγελος aber sei nichts anderes zu verstehen als ein Bote, welchen je die betreffende Gemeinde an Johannes geschickt habe, um ihm zu berichten und seine Weisungen mitzurückzunehmen.

In den c. c. 2. 3 sind es je die Schlussverse der einzelnen Sendschreiben, die S p i t t a Anstoss geben. Gegen den Schluss aller 7 Briefe kehre die Wendung wieder: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω κ. τ. λ. Dass dieselbe nicht Aeusserung Christi, aber auch nicht des Briefschreibers Johannes sein könne, verstehe sich von selbst. Dagegen spreche ebensosehr τὸ πνεῦμα als ταῖς ἐκκλησίαις. Denn wie Anfang und Schluss der Apokalypse zeige, sei das Buch nicht an die gesamte Christenheit sondern an die betreffenden Gemeinden Kleinasiens gerichtet und von den Briefen speziell sei ein jeder für den ἄγγελος e i n e r Gemeinde aufgeschrieben worden. Jene beanstandete Wendung aber habe zu ihrer Voraussetzung nicht bloss eine Sammlung der Briefe sondern auch eine Lektüre der Briefe über den Kreis der Gemeinden hinaus. Die Wendung: τί τὸ πνεῦμα λέγει aber begreife sich ebenfalls nur aus dieser Situation heraus, wo die Briefe vorgelegen hätten als ein Produkt des πνεῦμα τῆς προφητείας, von dem Johannes nach 1, 9 bei Abfassung dieser Briefe ergriffen gewesen sei. Eine derartige objektive Bemerkung über seinen Zustand passe nicht zu den Briefen, die doch so gehalten seien, als ob Johannes sie im Zustand der Verzückung wenn auch nicht niederge-

schrieben, so doch diktiert erhalten habe; davon ganz zu geschweigen, dass sie im Mund des Diktierenden überhaupt undenkbar seien. Es sei deutlich, dass die fragliche Bemerkung ein späterer Zusatz sei und zwar ganz aus der Situation, aus der 1, 1—3 stamme. Mit dem andern Zusatz 1, 7. 8 aber teile dieser das Gemeinsame, dass wie dort so auch hier eine Reminiscenz an die Evangelien vorzuliegen scheine (vgl. z. B. Matth. 11, 15). Wenn nun aber bloss die Worte ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω κ. τ. λ. Zusatz wären, so sollte man erwarten, dass dieselben jedesmal den Beschluss machen würden. Das sei aber nur bei den vier letzten Briefen der Fall (2, 29; 3, 6. 13. 22), während die betreffende Wendung sich in den drei ersten vor der Schlussverheissung finde (2, 7. 11. 17). Darum sei diese Verheissung selbst wohl ebenfalls späterer Zusatz, eine Annahme für die sich sofort eine Fülle von Gründen aufdränge. Jeder der Briefe — der Inhalt derselben möge im übrigen lobend oder tadelnd sein — schliesse mit einer Verheissung für den Sieger (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21). Schon die Bezeichnung ὁ νικῶν habe in den vorliegenden Zusammenhängen etwas Unvermitteltes wie auch in den Parallelstellen des folgenden Buchs. Nach 12, 11; 17, 14; Joh. 16, 33; 1. Joh. 2, 13 f.; 4, 4; 5, 4 f. könne es sich wohl nur um eine Besiegung der teuflischen Mächte handeln. Unter diesen oder einen ähnlichen Gesichtspunkt werden aber die in den Briefen eingeschärften sittlichen Aufgaben nie gestellt. Diese Schlussverheissungen seien überhaupt ohne innere Beziehungen zu dem eigentlichen Grundstock der Briefe, stören ihre Einheit und dehnen sie nur äusserlich aus. Dazu komme noch ein anderes, nicht weniger wichtiges Moment. In den Selbstbezeichnungen Jesu am Eingang der Briefe finde sich nichts, was nicht eine Erklärung aus c. 1 erhalte. Die Schlussverheissungen dagegen spielen durchweg auf Vorstellungen an, von denen in c. 1 noch nicht die Rede gewesen und die auch meistens nicht der Art seien, dass sie einer Erklärung entraten können. End-

lich hätten die Schlussverheissungen auch ebensosehr wie die Wendung ὁ ἔχων οὖς κ. τ. λ. nicht mehr den ursprünglichen Leserkreis der 7 Gemeinden sondern ganz im allgemeinen die Christenheit im Auge.

Die Eingangsvision in 1, 9 ff. sei nun offenbar ursprünglich nicht bloss als Eingang für die 7 Sendschreiben gedacht. Der Aufforderung in 1, 11: ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις könne Johannes nicht durch das Aufschreiben der 7 Sendschreiben entsprechen, denn diese erscheinen je für eine einzelne Gemeinde nicht für alle 7 bestimmt, die Vision in 1, 9—19 aber allein sei für ein βιβλίον zu wenig. Es sei also anzunehmen, das zeitlose βλέπεις gehe auf das, was Johannes jetzt gleich und was er später noch sehen soll. Diese Vermutung werde bestätigt durch die Wiederaufnahme der Aufforderung 1, 11 in 1, 19. Da hier das ἃ εἶδες καὶ ἅ εἰσίν seine Ausführung finde in 1, 9–3, 20, so verstehe es sich ganz von selbst, dass das ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα seine Darstellung habe in 4, 1 ff., wo der Verfasser gleich beginne mit μετὰ ταῦτα εἶδον. Mit 1, 9—19 bezw. 1, 9—3, 20 werde also von Anfang an die Darstellung in 4, 1 ff. zusammengehört haben. Die Schwierigkeiten, die dieser Annahme die Verse 4, 1. 2 entgegensetzen, sucht S p i t t a auf folgende Weise zu beseitigen. Es sei hier nicht alles in Ordnung. Nach 4, 1 (ἴδον) sei der Verfasser schon im Zustand der Geistergriffenheit. Wie reime sich damit die Bemerkung in V. 2ᵇ: εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι? Nach der Aufforderung: ἀνάβα ὧδε sollte man eine Bemerkung des Inhalts erwarten, dass Johannes derselben Folge geleistet habe. Die Worte εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι seien ein Zusatz, den zu machen sehr naheliegend habe erscheinen müssen, da sonst gar keine Bemerkung darüber vorhanden wäre, in welcher Weise Johannes der Aufforderung ἀνάβα ὧδε habe nachkommen können. Vielleicht komme auf die Rechnung desselben christlichen Redaktors das unmittelbar vorhergehende μετὰ ταῦτα, wodurch die Wendung ἃ δεῖ γενέσθαι derjenigen aus

1, 19: ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα ähnlich gemacht sei.

Der Abschnitt 1, 9—3, 20 gehört also nach Spitta mit c. 4 ff. zur Urapokalypse. In dem genannten Abschnitt finde sich denn auch nichts, was auf die nachapostolische Zeit weisen würde. Dass unter den 7 Gemeinden Kolossä und Hierapolis nicht genannt werde, erkläre sich wohl hauptsächlich durch das Festhalten an der hl. Siebenzahl. Dadurch sei die Beschränkung auf die 7 genannten Gemeinden, die nicht die einzigen in Kleinasien gewesen seien, bedingt. Der Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα führe nicht in die nachapostolische Zeit. Wenn schon im apostolischen Zeitalter der erste Wochentag ausgezeichnet gewesen sei, so sei nicht einzusehen, warum derselbe nicht ebensogut ἡμέρα κυριακή habe genannt werden können als das Abendmahl κυριακὸν δεῖπνον 1. Cor. 11, 20. Die Worte ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ κ. τ. λ. 1, 9 erklärt Spitta in dem Sinn, dass Johannes sich der Predigt des Evangeliums wegen in Patmos aufgehalten habe. Bei Johannes denkt Spitta an Johannes Marcus. Dass dieser Vetter des Barnabas sich thatsächlich in die von Paulus gestifteten kleinasiatischen Gemeinden begeben habe, sei nicht bloss die selbstverständliche Folgerung aus Kol. 4, 10, sondern erhelle aus 2. Tim. 4, 11. Zu beachten sei auch, dass Marcus nach 1. Pe. 5, 13 an die kleinasiatischen Gemeinden Grüsse bestellen lasse. Sei Babylon 1. Pe. 5, 13 Rom, so schliesse sich diese Notiz vielleicht mit 2. Tim. 4, 11 zusammen. Wenn die Urapokalypse in der Zeit zwischen 57 und 61 verfasst sein müsse und wenn aus den sehr allgemeinen Attributen, welche Johannes in 1, 9 sich beilege, hervorgehe, dass damals nicht zwei als Lehrer berühmte Johannes in den 7 Gemeinden gewirkt haben können, so werde man geradezu gezwungen, anzunehmen, Johannes Marcus sei der Verfasser der Urapokalypse. Der einerseits jüdische andererseits ausgesprochen universalistische Charakter der Urapokalypse passe ganz zu dem, was wir über Johannes Marcus wissen. Sei Paulus etwa im Jahre

60 von Cäsarea nach Rom gegangen, so werde Johannes Marcus in den Jahren 58 und 59 von Cäsarea nach Kleinasien gekommen sein und im Jahre 60 seine Apokalypse geschrieben haben.

Dass die Verfolgungen, unter welchen die Gemeinden leiden, von den Juden ausgehen, sei in den Sendschreiben deutlich angezeigt.

Im Blick auf diese Thatsache und auf die andere, dass die Urapokalypse ein Werk von heidenchristlichem Standpunkt sei (cf. 2, 9. 24; 3, 9; 5, 9. 10; 7, 9), werde man auch die Lügenapostel 2, 2 für jüdischen Ursprungs halten dürfen, für dieselben Leute, die Paulus 2. Cor. 11, 13 ff. ähnlich charakterisiere. Ihnen gegenüber werden die Nikolaiten in 2, 6 offenbar als etwas Neues eingeführt. Man werde bei ihnen also an eine heidenchristliche Verirrung zu denken haben. Auf dieselbe nikolaitische Ketzerei beziehe sich auch das in 2, 14 ff. und 2, 20 ff. Gesagte. Man habe aber bei den Nikolaiten nicht an die Karpokratianer oder die Vertreter eines andern mehr oder weniger ausgebildeten gnostischen Systems zu denken. Vielmehr was uns in der Gemeinde zu Korinth als ein bei einzelnen Personen hervortretendes Ueberschreiten des christlichen Freiheitsmasses (1 Kor. 8. 10) begegne, das trete hier auf als ein bestimmtes Prinzip, das von einem gewissen Kreis geradezu als religiöse Wahrheit festgehalten und verwirklicht und durch gewisse als Propheten aufstehende Personen gepredigt werde.

E r b e s scheidet mit mir und S p i t t a aus dem Abschnitte 1, 1—3, 22 die Verse 1, 1—3 und 1, 20 und mit S p i t t a den Schluss der ersten 6 Sendschreiben (nicht auch des siebenten) d. h. die Verse 2, 7. 11. 17. 26—29; 3, 5. 6. 12. 13 als Zusätze des Ueberarbeiters vom Jahr 80 aus und erblickt im Uebrigen den Anfang der Apokalypse vom Jahr 62. Der Anschluss von 4, 1. 2 an 1, 9—3. 22 scheint ihm keine Schwierigkeiten zu bereiten. Vielleicht habe in 4, 2 hinter εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι noch eine

Ortsbestimmung gestanden wie in 1, 9. Einige alte Handschriften ergänzten denn auch ἐπὶ τοῦ θρόνου.

Uebers Jahr 62 führe in den Sendschreiben nichts hinaus. Die ἄγγελοι seien nichts anders als Personifizierungen der Gemeinden (ähnlich wie die Roma oder die Germania). Die Tötung des Antipas will Erbes mit mir als Pöbelexcess auffassen. Die Feindschaft gewisser Juden in Smyrna (2, 9) und Philadelphia (3, 9) gleiche durchaus den Zettelungen der Juden und deren Aufwieglung der heidnischen Bevölkerung, wie sie uns aus der Apostelgeschichte bekannt sei. Erbes meint dann weiter, dass namentlich vom Kolosserbrief aus ein Licht auf manche Stellen des Abschnitts 1, 9—3, 22 bezw. überhaupt der Apokalypse vom Jahr 62 falle. Paulus polemisiere da gegen eine streng gesetzliche zugleich aber spekulative Richtung, die u. a. zur Verehrung der Engel angehalten und von der Würde und Bedeutung Christi eine mangelhafte Vorstellung gehabt habe. Diese Irrlehrer seien vermutlich Johannesjünger vom Schlage eines Apollos gewesen. Paulus hebe ihnen gegenüber 1, 15 ff. hervor, dass Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes sei, der Erstgeborene πάσης κτίσεως, dass in ihm erschaffen worden alles im Himmel und auf Erden, seien es Throne oder Herrschaften, Mächte und Kräfte, dass in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne und er das Haupt sei πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, dass er durch das Blut seines Kreuzes alle mit Gott versöhnt und die Gläubigen dargestellt habe als Heilige und ἀμώμους und Untadelige vor Gott. Solche Gedanken finden wir nun, macht Erbes geltend, auch in Apok. 3, 14 (ἀρχὴ τῆς κτίσεως θεοῦ), 3, 1 (ὁ ἔχων . . . τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας), 1, 5 (πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν), 1, 13 (Herrlichkeit des Menschensohns), 22, 13 (ἀρχὴ καὶ τέλος), 5, 2. 12 ff. (Erhabenheit über die Engel), 1, 5 (Reinigung von den Sünden durch das Blut Christi), 5, 9 (Erkaufung der Gläubigen durch das Blut Christi) 14, 5 (ἄμωμοι), 19, 10 bezw. 22, 8 (Warnung vor Anbetung der Engel). Der Apoka-

lyptiker stehe also in dieser Beziehung vor denselben Verhältnissen wie Paulus.

Bei den Nikolaiten sei am ehesten zu denken an Leute, wie sie 1. Kor. 8, 8 von Paulus ausdrücklich zurechtgewiesen werden. Da die Nikolaiten jedenfalls von dem Diakon Nikolaus ihren Namen hätten, müssten es ferner Leute sein, die mit diesem in solchem Verhältnis standen, dass sie mit ihm in einen Topf geworfen werden konnten. Dies und die Thatsache, dass im Brief an Thyatira von der Prophetin Jezabel gesprochen werde und im Brief an Ephesus von Lügenaposteln, welche die Gemeinde nicht habe ertragen können, lege die Frage nahe, ob hier nicht an den Evangelisten Philippus und eine seiner Töchter gedacht sei. Philippus sei ein spezieller Kollege jenes Nikolaus gewesen, dazu Hellenist wie dieser. Nachdem er zuerst unabhängig von den Aposteln in Samaria gepredigt, finde man ihn später in Asien mit seinen prophetischen Töchtern. Zwei dieser Töchter seien in Hierapolis begraben wie Philippus selbst, eine in Ephesus, eine an unbekanntem Ort.

Aus dem Grab jener einen sei auf eine anfängliche Wirksamkeit des Philippus mit seinen Töchtern oder einer derselben in Ephesus zu schliessen. Der Bericht Act. 8 gebe das Recht zu vermuten, dass dieser Philippus in den Augen der Apostel und ihrer Geistesverwandten zu freisinnig und weitherzig verfahren sei und nach seiner Uebersiedlung nach Asien denselben Fehler begangen habe. Vielleicht dass eine der 4 prophetischen Töchter, speziell die vierte, jene Prophetin Jezabel sei. Später habe man den Fehler des Philippus vergessen, so dass er neben Johannes als eines der grossen Lichter Asiens verehrt worden sei. Die dem Jahr 62/63 zugewiesene ursprüngliche Apokalypse enthalte nichts, was dem Zebedaiden Johannes als Verfasser widerstrebe. Dass dieser Apostel damals in Asien bezw. Patmos sich aufgehalten habe, dieser Annahme stehe nichts im Wege.

Schmidt betrachtet die Sendschreiben in den c. c. 2. 3

als Zusatz des christlichen Redaktors und konstruiert sich den Anfang der Urapokalypse aus den Versen 1, 1—19 nach den Andeutungen von X.

c. Untersuchung.

Wenn wir zu einer Untersuchung der hier vorliegenden Fragen übergehen, so bemerken wir zunächst, dass mit Weizsäckers Argumenten die Ausscheidung der drei ersten Kapitel sich nicht rechtfertigen lässt. Eine solche Einleitung in der Form von speziellen Zuschriften an die einzelnen Gemeinden, welchen das Buch gewidmet ist, lässt sich an und für sich ganz wohl als ursprünglicher und echter Bestandteil der Schrift denken, und es ist auch nicht befremdlich, dass in diesen Zuschriften wesentlich von den Zuständen dieser Gemeinden, nicht aber von den einzelnen Begebenheiten und Erscheinungen die Rede ist, von welchen die folgenden Visionen handeln. In den letzteren wird der Gang der Endereignisse im allgemeinen beschrieben, das Nahen des Endes und dieses selbst in seinen einzelnen Stadien vor die Augen gestellt. Die Sendschreiben brauchten von diesem Verlauf der Dinge im grossen nicht ebenfalls zu handeln. Ihrem Zweck entsprach es, wenn der allgemeine, durch die folgenden Visionen im einzelnen illustrierte Gedanke des nahen Endes, der nahen Wiederkunft Christi gebraucht wurde, um jene einzelnen Gemeinden je nach ihrem speziellen Bedürfnis zur Umkehr, zur Vorbereitung, zur Geduld nachdrücklich zu ermahnen. Ich kann es aber überhaupt nicht recht verstehen, wie Weizsäcker damit beginnen kann, die Sendschreiben auszuscheiden, weil ihnen jede Beziehung auf diejenige Zeitlage und diejenigen Zeitbegebenheiten fehle, von denen die Weissagungen handeln, während er nachher doch selbst aus den Weissagungen alle die Stücke, die einen bestimmten historischen Charakter haben, ausscheidet.

Ist nun aber darum vielleicht die Behauptung von Sabatier, Spitta und Erbes, dass die 3 ersten Kapitel

ganz oder ihrem Hauptbestand nach einen ursprünglichen Bestandteil der Grundschrift bilden, richtig?

Wir müssen diese Frage mit Nein beantworten. Um diese Auffassung zu begründen, lassen wir zunächst die Verse 1, 1—3; 1, 4—6; 1, 7. 8 beiseite und fassen das Stück 1, 9—3, 22 und dabei wiederum zunächst speziell die Sendschreiben in den c. c. 2 und 3 ins Auge. Diese Sendschreiben sind nach unserer Ansicht aus einem Gusse. Spitta und Erbes bestreiten dies, aber wie wir glauben mehr mit einem Schein von Recht als mit wirklich stichhaltigen Gründen. Die Ansicht von Erbes leidet von Anfang an an einer unglücklichen Halbheit, sofern er den Schluss der 6 ersten Sendschreiben streichen, den des 7. aber stehen lassen will. Spitta ist zwar konsequenter und streicht den Schluss von allen 7 Briefen, aber für richtig kann ich auch das nicht halten. Wenn Spitta meint, die Schlussworte setzen eine Sammlung der Briefe und ihre Lektüre über den Kreis der Gemeinden hinaus voraus, so trifft dies vollkommen zu. Die Briefe standen von Anfang an in der Apokalypse beisammen und waren mit diesem Buche nicht bloss für je eine Gemeinde sondern für alle 7 Gemeinden Asiens zum Lesen bestimmt. Dass die Schlussworte wie die vorhergehenden Worte der Briefe Worte Christi sind, daran kann kein Zweifel sein. Und etwas Auffallendes oder Unbegreifliches liegt darin nicht. Das πνεῦμα ist eben nach der Auffassung des Verfassers der Sendschreiben der erhöhte Christus selbst, sofern er zu den Propheten redet, und wenn der Verfasser hier den erhöhten Christus in so objektiver Weise von sich selber reden lässt: »Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt«, so entspricht das ganz der objektiven Weise, in welcher sich je im Anfang der Sendschreiben Christus unter verschiedenen Bezeichnungen einführt.

Macht Spitta geltend, dass das ὁ νικῶν im Schluss der verschiedenen Sendschreiben, sofern es an die Ueberwindung teuflischer Mächte denken lasse, in den Send-

schreiben keine Anknüpfung habe, da in diesen selbst der Teufel nicht als Wiedersacher auftrete, so ist das ein sehr gesuchtes Argument. Bei dem νικᾶν ist eben gedacht an das Aushalten trotz aller Macht der Verführung und der Sünde, trotz Feindschaft und Verfolgung. Davon ist in allen Sendschreiben die Rede. Und wenn Spitta zwischen den Schlussverheissungen und dem vorhergehenden Inhalt der Sendschreiben die engere Beziehung vermisst, so ist darauf zu antworten, dass solche Verheissungen am Schlusse jedes Sendschreibens wohl am Platze sind und dass es eine übertriebene Forderung ist, zu verlangen, dass diese Verheissungen dem Inhalt des vorhergehenden Sendschreibens genau entsprechen sollen. Soweit es ihm möglich war, hat der Verfasser diese Forderung zu erfüllen gesucht. In 2, 11 ist das deutlich. In 2, 27 steht die Verheissung der Macht über die Heiden offenbar ebenfalls in Beziehung zu der vorhergehenden Forderung, dem heidnischen Wesen zu entsagen bezw. sich von ihm freizuhalten, wie die Verheissung des verborgenen Manna in 2, 17 zu der Forderung, das Essen von Götzenopfer zu unterlassen. In 3, 5 korrespondiert die Verheissung, dass der Name des Siegers nimmer ausgelöscht werden soll aus dem Buch des Lebens dem eine Drohung und Warnung in sich schliessenden Urteil in 3, 1: »du hast den Namen zu leben und du bist tot«. Ebenso steht die Verheissung am Schluss des Briefs nach Philadelphia in deutlicher Beziehung zu dem Anfang des Briefs, wo Christus sich als den Inhaber des »Schlüssels Davids« bezeichnet, »der da öffnet, dass niemand wieder schliesst, und der da schliesst, dass niemand wieder öffnet«, und wo es weiter heisst: »Siehe ich habe vor dich eine offene Thür gestellt, die niemand schliessen kann«. Wenn nicht alle Schlussverheissungen gleichsam individuell dem vorhergehenden Brief auf den Leib geschnitten sind, so liess sich das eben nicht immer so einfach machen, zumal da der Verfasser sich bei diesen Verheissungen soviel als möglich an diejenigen, die die Apokalypse selbst

anbot, zu halten suchte. Warum macht Spitta denn nicht dasselbe gegen den Eingang der verschiedenen Briefe geltend? Da kann man doch zum Teil ebenso fragen, in welchem näheren Zusammenhang die verschiedenen Bezeichnungen, die Christus sich gibt, zu dem folgenden Briefinhalt stehen. Diese Frage lässt sich speziell erheben bei 2, 1 und 3, 14. Im allgemeinen wird man sagen dürfen: dem Briefschreiber, der alle Briefe mit derselben nur durch die verschiedenen Selbstbezeichnungen Christi variierten Formel (τάδε λέγει ὁ κ. τ. λ.) beginnen lässt, entspricht es ganz, dass er sie mit derselben nur durch die verschiedenen Verheissungen variierten Formel schliessen lässt. Ebendamit aber, dass der Verfasser an allen 7 Sendschreiben gleichmässig eine solche Schlussformel mit Schlussverheissung anbringen wollte, hängt es zusammen, dass wir da zum Teil den Eindruck des Gesuchten, äusserlich Angehängten bekommen. Es gelang ihm nicht überall gleich gut, das Sendschreiben selbst in die Schlussverheissung ausmünden zu lassen. Um dies zu verstehen, braucht man nicht zu einem späteren Ueberarbeiter seine Zuflucht zu nehmen, das erklärt sich aus der Absicht und dem Verfahren des ursprünglichen Verfassers selbst vollkommen.

Sehen wir nun das in den Sendschreiben vorliegende einheitliche Stück näher an, so besteht die formale Haupteigentümlichkeit der c. c. 2 und 3 darin, dass hier der erhöhte Christus als das πνεῦμα in direkten Worten zu dem Apokalyptiker redet und als der Urheber der Offenbarung erscheint. Nur an wenigen Stellen der Apokalypse finden wir den Begriff τὸ πνεῦμα (14, 13) und die Vorstellung, dass das πνεῦμα der zum Propheten redende erhöhte Christus sei (19, 10 Schluss), und hören wir dementsprechend das πνεῦμα (14, 13) oder Christus direkt zu dem Apokalyptiker reden (14, 13; 16, 15; 22, 7ª. 12. 13. 16. 17. 20. 21). Von allen diesen Stellen haben wir aber bereits gesehen, dass sie Interpolationen sind und zwar, wie dies bei 22, 7ª etc. deutlich ist, recht späte Interpolationen. Müssen darum

nicht notwendig auch die c. c. 2. 3 als Interpolation aufgefasst werden? Jene als interpoliert erkannten Stellen zeigen sich überdies nicht bloss formell sondern auch materiell mit den Sendschreiben aufs engste verwandt. In 14, 13 spielt nicht bloss der Begriff τὸ πνεῦμα sondern auch der Begriff ἔργα ebenso eine Rolle wie in den Sendschreiben. Der Vers 16, 15 stimmt wörtlich mit 3, 3 und 3, 18 wie die Verse 22, 7[a], 22, 12[a] und 22, 20 mit 2, 16 und 3, 11. In 22, 12[b] spricht der erhöhte Christus es als seine Absicht aus, zu vergelten jedem wie sein Werk ist, ganz so wie er dies in den Sendschreiben speziell in 2, 23 thut. In 22, 16 bezeichnet er sich als den strahlenden Morgenstern, wie er dementsprechend — sonst ist vom Morgenstern nicht mehr die Rede — in 2, 27 dem Ueberwinder den Morgenstern zu geben verheisst.

Als Interpolator erkennen wir nun aber den Verfasser der Sendschreiben ferner insbesondere daran, dass er deutlich verrät, die Apokalypse als ein ihm bereits vorliegendes Buch zu kennen, von dem er dementsprechend Gebrauch macht. Bei den Epitheta, die der Verfasser im Eingang der einzelnen Sendschreiben dem erhöhten Christus gibt, oder diesen sich selbst geben lässt, macht er nicht bloss von der vorhergehenden und, wie wir sehen werden, von ihm selbst herrührenden Beschreibung des Menschensohns Gebrauch sondern auch von andern Teilen der Apokalypse, von dem Eingang (1, 4—6 cf. 3, 14) und von den mit c. 4 beginnenden Visionen. Und gerade die Bezugnahme auf diese letzteren beweist, dass er sie bereits vor sich gehabt, dass er selbst also später geschrieben hat. So darf man bei dem Epitheton, der Heilige und Wahrhaftige (3, 7) annehmen, dass ihm das πιστὸς καὶ ἀληθινὸς in 19, 11 zu Grunde liegt. Doch steht hier die Sache immer noch so, dass jenes Epitheton auch ohne Beiziehung von 19, 11 verständlich ist. Dagegen ein verräterisches Zeichen ist es, wenn in 3, 1 dem redenden Christus das Epitheton gegeben wird: »der die 7 Geister Gottes hat«. Hier ist,

deutlich, dass der Verfasser auf der Stelle 5, 6 fusst und diese bereits kennt.

Solche Beobachtungen machen wir nun noch häufiger bei den Verheissungen und Drohungen am Schluss der einzelnen Sendschreiben. Diese gründen sich fast alle auf die folgenden Visionen, setzen diese voraus, sie sind nur verständlich, wenn man diese bereits kennt (cf. besonders 2, 11 (Schluss) mit 21, 8 und 20, 14; 2, 17 mit 19, 12; 3, 12 mit 22, 4; 21, 2. 10; 19, 12; 2, 27 mit 12, 5 und 19, 15; 3, 8 mit 4, 1; 3, 20 mit 19, 7—9; 3, 21 mit 5, 5. 13.

Aus dem Gesagten geht bereits mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass die Sendschreiben in den c. c. 2. 3 keinen ursprünglichen Bestandteil der Apokalypse bilden sondern erst nachträglich in sie hereingekommen sind. Und zwar ergibt sich aus der Uebereinstimmung, die wir zwischen den Sendschreiben und andern Interpolationen, speziell denen am Schluss des Buchs konstatiert haben, dass die Sendschreiben ebenfalls als einer der jüngsten Bestandteile des Buchs zu betrachten sind.

Aber auch sonst enthalten die Sendschreiben nicht wenig, was einem späten Ansatz derselben günstig ist. In dieser Beziehung weisen wir zunächst auf die Erscheinung der ἄγγελοι, die als an der Spitze der einzelnen Gemeinden stehend, als ihre verantwortlichen Repräsentanten gedacht werden. In einem Buch, in welchem soviel von Engeln die Rede ist wie in der Apokalypse, kann es ja allerdings an und für sich nicht auffallen, wenn ähnlich wie von den Engeln der 4 Winde (7, 1) oder dem Engel der Wasser (16, 5) auch von Engeln der Gemeinden die Rede ist, die dann etwa als die Schutzengel (Hilgenfeld) oder besser als die Genien der Gemeinden, als die personifizierten Gemeindegeister (Pfleiderer) zu denken wären. So will ohne Zweifel auch der Verfasser der Sendschreiben die Sache zunächst aufgefasst wissen. Aber ich zweifle, ob dies seine ganze Meinung ist. Es hat doch etwas Auffallendes und

Gesuchtes, dass der Verfasser den Gemeinden je einen Engel als Repräsentanten vorsetzt, und es legt sich daher immer der Gedanke nahe, dass der Verfasser damit eine besondere Absicht verfolgt. Der Verfasser der Sendschreiben spricht ja in denselben sonst von den wirklichen, realen Zuständen der Gemeinden, so dass man annehmen muss, auch bei den ἄγγελοι habe er eine reale Gemeindeinstitution im Auge, die er nur mit einem apokalyptischen Terminus bezeichnet. In dieser Annahme werden wir nur bestärkt, wenn wir sehen, dass der Mensch Johannes es ist, der an die ἄγγελοι schreibt und ihnen die Aufträge Christi vermittelt. Dies lässt vermuten, dass wir es bei den ἄγγελοι thatsächlich mit menschlichen Persönlichkeiten zu thun haben, nicht mit den Gemeindeboten, denn dafür stehen die ἄγγελοι zu hoch, wohl aber mit dem monarchischen Haupt und Leiter, dem gottgeordneten und Gott verantwortlichen Repräsentanten der Gemeinde, dem Inhaber des Zucht- und Lehramts, dem Bischof.

Zur Bekräftigung unserer Auffassung können wir darauf weisen, dass im alten Testament (Mal. 2, 7), woran Thiersch [1]) treffend erinnert hat, der Priester, dessen Lippen die Lehre bewahren und aus dessen Mund man das Gesetz suchen soll, ein Engel des Herrn Zebaoth genannt wird, und dass im neuen Testament Paulus an den Galatern (4, 14) rühmt, dass sie, als er zum ersten Mal das Evangelium bei ihnen verkündigte, ihn aufgenommen hätten als einen ἄγγελος θεοῦ. Später hat man denn auch in der Kirche die ἄγγελοι der Sendschreiben auf die Bischöfe wirklich bezogen. (Ambrosiaster ad. 1. Kor. 11, 10; Socrates hist. eccl. IV, 23). Warum statt ἐπίσκοπος gesagt wird ἄγγελος, liegt auf der Hand. Der Verfasser der Briefe schreibt unter dem Namen des Johannes der apostolischen Zeit, in welcher der monarchische Episkopat noch nicht bestand. Um nun jene Fiktion aufrecht zu erhalten und

1) Die Kirche im apost. Zeitalter 1. A. S. 178.

doch die Beziehung der Adresse der Briefe auf die Bischöfe seiner Zeit möglich zu machen, wählte der Verfasser der Sendschreiben den Ausdruck ἄγγελος, der auch in einer Schrift der apostolischen Zeit, vollends in einer, in welcher so viel von Engeln die Rede ist, nicht auffallen konnte und doch die Beziehung auf die Bischöfe zuliess.

Ist unsere Auffassung richtig, dann würde der Verfasser der Sendschreiben den monarchischen Episkopat als in Kleinasien bestehend bereits voraussetzen. Dann aber könnten die Sendschreiben wohl kaum vor der Zeit Hadrians angesetzt werden. Sicher bezeugt ist der monarchische Episkopat für Kleinasien sonst erst in den um 150 entstandenen Ignatiusbriefen und auch da erscheint derselbe jedenfalls als eine noch der Befestigung bedürftige Einrichtung. In dem etwas älteren Philipperbrief des Polykarp scheint das Bestehen des monarchischen Episkopats in Kleinasien zwar auch schon vorausgesetzt zu sein, aber doch fehlt es hier noch ganz an einer ausdrücklichen Unterscheidung zwischen Bischof und Presbytern[1]).

Sehen wir auf die Gemeinden selbst und die Zustände, die in ihnen vorausgesetzt werden, so finden wir auch hier verschiedene Anhaltspunkte, die eine ziemlich späte Datierung der Sendschreiben rechtfertigen. Als Gemeinden, an welche die Sendschreiben gerichtet sind, werden genannt: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea. Troas (2. Kor. 2, 12; Act. 20, 5. 6), Kolossä (Kol. 1, 2), Hierapolis (Kol. 4, 13) werden nicht genannt. Das könnte man gegen den Ursprung der Sendschreiben in der apostolischen Zeit verwerten und daraus erklären, dass eben in der späteren Zeit jene 7 Gemeinden in Kleinasien auf den Vordergrund getreten seien. Doch wollen wir auf dieses Argument nicht zu viel Gewicht legen.

Mehr verspricht ein Blick auf die Zustände der Gemeinden. Da liegt schon ein bedeutsamer Fingerzeig in

1) Vgl. für alles Nähere meine Schrift: Die Ignatianischen Briefe etc. Tübingen, Heckenhauer 1892.

der Thatsache, dass im Brief an Laodicea uns das Bild einer vollkommen verweltlichten Gemeinde gezeichnet wird. Die Zeit des ersten Glaubens und der ersten Liebe muss diese Gemeinde doch schon recht lang hinter sich haben, sonst lässt sich die Beschreibung, die von ihr gegeben wird, nicht verstehen. Damit stimmt eine andere Wahrnehmung unmittelbar überein. Laodicea wurde im Jahr 61 p. Chr. durch ein Erdbeben zerstört. Allein dies für die Stadt und die christliche Gemeinde daselbst gewiss bedeutsame Ereignis, das sich für die Straf- und Drohrede eines um diese Zeit schreibenden Apokalyptikers als ein äusserst wirksames Motiv darzubieten scheint, wird in dem Sendschreiben in keiner Weise erwähnt. Vielmehr wird von der Gemeinde gesagt, sie sei reich geworden und meine nichts zu brauchen. Auch wenn die Stadt Laodicea sich, wie Tacitus (Ann. XIV, 27) erzählt, aus eigenen Mitteln wieder erholte, so lässt sich doch die Art, wie in dem apokalyptischen Sendschreiben mit der Gemeinde geredet wird, nur dadurch erklären, dass dem Verfasser desselben jene Katastrophe schon völlig aus dem Gesichtskreis entschwunden ist, dass er also erst ziemlich lange nach derselben geschrieben hat.

Bestimmtere Anhaltspunkte finden wir in dem, was in den Sendschreiben über Verfolgungen und Irrlehren in den Gemeinden gesagt wird.

In dem Sendschreiben an Smyrna wird dieser Gemeinde eine Leidenszeit vorausgesagt. Zehn Tage lang soll sie bedrängt und eine Anzahl Gemeindeglieder in's Gefängnis geworfen werden. Ja selbst an blutiger Zeugenschaft soll es nicht fehlen, was durch die Worte (2, 10): »Sei getreu bis in den Tod, so will ich Dir den Kranz des Lebens geben« und durch die andern (2, 11): »Der Sieger soll nicht geschädigt werden vom zweiten Tod«, bestimmt angedeutet wird. Hier handelt es sich also um eine Verfolgung, zu der zwar nach 2, 9 die Juden den Anstoss zu geben scheinen, an der aber, sofern sie zu Gefängnis und

Martyrium führt, dennoch die Obrigkeit als beteiligt gedacht ist. Ob nun hiebei an eine Verfolgung der smyrnäischen Gemeinde zu denken ist, die der Verfasser des Briefs bereits erlebt hat und auf die er nun den Apokalyptiker im Voraus hinweisen lässt, oder ob der Verfasser frei von sich aus den Apokalyptiker den smyrnäischen Christen eine Verfolgung vorhersagen lässt, bleibt für unsern Zweck völlig gleich. In jedem Fall lebt der Verfasser in einer Zeit, da die Verfolgung der Christen bereits an der Tagesordnung und die Obrigkeit auf die gegen die Christen wegen ihres Glaubens erhobenen Beschuldigungen untersuchend und strafend einzugehen gewöhnt ist. Dies ist aber erst seit Domitian und noch mehr seit Trajan der Fall und darum kann das Sendschreiben an die Gemeinde von Smyrna und können die Sendschreiben überhaupt keinenfalls vor dieser Zeit abgefasst sein. Auch noch auf ein anderes Moment ist hier aufmerksam zu machen, nämlich auf die nach den Sendschreiben gerade in Smyrna und Laodicea zu Tage tretende Feindschaft der Juden gegen die Christen. Aus diesen beiden Städten stammen nämlich Polykarp und die mit ihm Hingerichteten, an deren Verfolgung, wie wir dies jedenfalls von Smyrna wissen, die Juden sich besonders lebhaft beteiligt haben. Die Verhältnisse in Smyrna und Laodicea liegen also zur Zeit der Sendschreiben schon ganz ähnlich wie zur Zeit des Martyriums des Polykarp.

Auf dieselbe Zeit wie die Leidensverkündigung an die Smyrnäer scheint zunächst auch das 2, 13 erwähnte Martyrium des Antipas von Pergamus zu führen. Görres [1]) hat denn auch die Nachricht innerhalb der vortrajanischen Zeit völlig unverständlich gefunden und sie darum von der Voraussetzung aus, dass die ganze Apokalypse zwischen 68 und 70 geschrieben sei, einfach als ungeschichtlich verworfen. Vor dem Jahr 70 sei die neronische Verfolgung

1) Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XXI, 1878, S. 257 ff.

die einzige, mit welcher jenes Martyrium in Zusammenhang gebracht werden könnte, aber gerade diese Verfolgung habe sich über die Hauptstadt hinaus nicht erstreckt. Ehe man jedoch mit einer so bestimmt und zugleich so absichtslos auftretenden historischen Notiz in dieser Weise verfährt, muss als Ausweg denn doch die Annahme vorgezogen werden, dass das Martyrium eben in die Zeit nach 70 falle und dass darum auch der Abschnitt der Apokalypse, in welchem von diesem Martyrium erzählt wird, nach dieser Zeit geschrieben sei. Uebrigens geht Görres bei seiner Argumentation von einer Voraussetzung aus, deren Unrichtigkeit sich sofort ergibt, wenn wir die betreffende Stelle der Apokalypse näher ins Auge fassen. Wenn als Ort der Tötung des Antipas angegeben wird: ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ (vgl. ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ), so ist damit wohl auf jenen auf der Akropolis von Pergamus stehenden Riesenaltar angespielt, dessen grossartige, von Humann entdeckte Reste nunmehr im Berliner Museum sich befinden [1]. Ist dies die Stätte, wo Antipas das Leben verlor, so darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen, dass er bei Gelegenheit eines heidnischen Opferfestes, gegen das er vielleicht in unvorsichtiger Weise demonstrierte, vom erbitterten heidnischen Pöbel erschlagen wurde. Wäre die Obrigkeit bei seiner Tötung beteiligt gewesen, so wäre dieselbe wohl nicht am Altar selbst sondern nach vorhergehender Untersuchung an einem andern Ort erfolgt. Mit einer eigentlichen Christenverfolgung hat man also das Martyrium des Antipas nicht in Verbindung zu bringen. Er ist vielmehr wahrscheinlich einem augenblicklichen, vielleicht durch ihn selbst provozierten Ausbruch der Volkswuth zum Opfer gefallen. Ist aber dies richtig, so steht an und für sich der Annahme kein Hindernis im Weg, dass Antipas schon in der apostolischen Zeit selbst, d. h. vor dem Jahr 70

1) Darauf scheint nach Holtzmann's Angabe im theol. Jahresbericht II, 1882, S. 92 gleichzeitig und unabhängig von mir auch Manchot gekommen zu sein.

das Leben verlor, obgleich das Martyrium wahrscheinlicher der Zeit des bereits geschärften Gegensatzes zwischen den Christen und der heidnischen Bevölkerung d. h. der Zeit nach 70 angehören dürfte.

Weiter kommen für die Bestimmung der Abfassungszeit der Sendschreiben in Betracht die Irrlehrer, von denen in den Sendschreiben die Rede ist. Gewöhnlich bringt man die Pseudoapostel 2, 2 in Verbindung mit den 2, 6. 14—15. 20—24 genannten Häretikern und sieht auch in ihnen Nikolaiten. Allein eine genauere Betrachtung des ersten nach Ephesus gerichteten Sendschreibens muss diese Verbindung entschieden als unstatthaft erscheinen lassen. Hier wird nämlich zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart der Gemeinde ein deutlicher Unterschied gemacht. Jener gehört die Erscheinung der Pseudoapostel, dieser dagegen diejenige der Nikolaiten an. Gerade in dem, was in 2, 2 der ephesinischen Gemeinde zum Lob angerechnet wird in den Worten: οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοὺς καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες — gerade hierin hat man trotz des Wechsels zwischen aoristischer und präsentischer Ausdrucksweise die erste Liebe, die ersten Werke der Gemeinde zu erblicken, von denen in den Versen 4 und 5 die Rede ist. Von diesem ursprünglichen Stande der Vollkommenheit ist aber die Gemeinde gefallen und darum wird sie unter schwerer Drohung ermahnt, reumütig und bussfertig dahin zurückzukehren. Ueber dieser Strafpredigt ob des augenblicklichen schlimmen Zustandes der Gemeinde hätte der Redende beinahe vergessen, dass die Gemeinde auch in der Gegenwart bei allen Fehlern immer noch etwas Gutes aufzuweisen hat. Dies wird nun aber doch von ihm, gleichsam als ob er plötzlich sich dessen erinnern würde und dadurch die eben ausgestossene Drohung mildern wollte, zum Schluss noch anerkannt in den Worten:

ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαιτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ. So darf also, da zu den Verschiedenheiten der Bezeichnung ganz deutlich auch noch eine zeitliche Trennung hinzutritt, in keinem Fall angenommen werden, dass der Redende bei den Nikolaiten in 2, 6 rekapitulierend zurückgreife auf die Lügenapostel in 2, 2. Wenn nun die Zurückweisung der Lügenapostel zu den ersten Werken der Gemeinde gehört, wenn sich hierin wesentlich ihre erste Liebe bethätigt hat, so muss man auch in der ersten Zeit der ephesinischen Gemeinde die Persönlichkeiten suchen, die unter jenen falschen Aposteln gemeint sind. Dann dürfte es allerdings am nächsten liegen, an den Apostel Paulus und seine Genossen zu denken, sofern ja der Apostolat des ersteren von juden-christlicher Seite den ernsthaftesten Anfechtungen unterlag (cf. 1. Kor. 9, 1—2; 2. Kor. 10—13 etc.), und sofern Stellen wie Act. 20, 29. 30 und 2. Tim. 1, 15 (cf. 2. Pe. 3, 15 ff.) auf einen Abfall der kleinasiatischen Gemeinden speziell der ephesinischen vom paulinischen Evangelium schliessen lassen. Dass nicht bloss von einem sondern von mehreren die Rede ist, die eigenmächtig und lügnerischerweise als Apostel auftraten, kann kaum befremden. Denn wenn auch die Gehilfen des Paulus nicht unmittelbar wie dieser selbst sich Apostel nannten, so traten sie doch unabhängig von den Uraposteln auf mit dem Anspruch, in dem Evangelium des Paulus die wahrhaft apostolische Verkündigung zu bieten. Wenn man darauf achtet, wie sehr der Verfasser der Sendschreiben das wahre Judentum im Unterschied freilich vom empirischen hochhält, wenn man ins Auge fasst, wie sehr er die Werke betont und festhält an den Bestimmungen des Aposteldekrets, das für den Paulus der Briefe nicht zu bestehen scheint, so kann das alles nur geeignet scheinen, um die Meinung zu bekräftigen, dass der Verfasser der Sendschreiben in der That bei den Lügenaposteln den Apostel Paulus und seine Genossen im Auge habe.

Die fortgeschrittene Christologie des Verfassers der

Sendschreiben steht dieser Annahme nicht im Wege. Auf diesem Gebiet lag der Gegensatz gegen Paulus nicht. Hat man also wohl bei den Lügenaposteln in 2, 2 an den Apostel Paulus und seine Genossen zu denken, dann ergibt sich, dass der Verfasser der Sendschreiben auf die Zeit des Paulus und seiner Genossen, deren Verwerfung er zu den ersten Werken der ephesinischen Gemeinde rechnet, als auf eine fern dahintenliegende zurückblickt.

Es ist nun aber in Apok. 2, 6; 2, 14 ff.; 2, 20 ff. noch von einer andern Verirrung die Rede, die man gewöhnlich auf Grund von 2, 6 und 2, 15 als die Nikolaitische bezeichnet. Der Name Nikolaiten hat bereits viel Verwirrung angerichtet und wird solche noch weiter anrichten, solange man nicht erkennt, dass alles über die Nikolaiten Gesagte lediglich eine Interpolation in den Sendschreiben ist. Dass dem so ist, meinen wir in der That noch wahrscheinlich machen zu können. Schon von 2, 6 muss man den Eindruck bekommen, dass der Vers interpoliert ist. Wenn man bedenkt, dass in den Versen 2, 2. 3 das Gute genannt ist, das die ephesinische Gemeinde hat, und dass dann in den Versen 2, 4—5 ihre Fehler hervorgehoben werden, so kommt offenbar die kurze Notiz in V. 6, die noch einen Vorzug der Gemeinde zur Geltung bringt, am unrechten Platz, wie ein halb vergessener Punkt, der dem Verfasser eben noch zum Schluss einfällt, zu spät. Sie hinkt ungeschickt hintennach. Auch ist nicht einzusehen, was im Brief an Ephesus überhaupt von den Nikolaiten braucht gesprochen zu werden, wenn die Gemeinde doch keine Nikolaiten hat. In den Briefen an die andern Gemeinden, die keine Nikolaiten haben, wird dies doch auch nicht hervorgehoben. Ueberdies ist man darum überrascht von Nikolaiten hier zu hören, weil von solchen bisher noch gar keine Rede war, dieselben hier auch nicht weiter charakterisiert, vielmehr als eine bekannte Erscheinung vorausgesetzt werden, obgleich erst im Brief nach Pergamus eine Charakteristik von ihnen gegeben wird. Vers 2, 6 scheint

darum später eingefügt zu sein. Der Interpolator wollte damit gegenüber dem starken, in den Versen 2, 4. 5 ausgesprochenen Tadel noch auf einen Vorzug der ephesinischen Gemeinde aufmerksam machen.

Den gleichen Eindruck wie von 2, 6 muss man von der andern Stelle bekommen, wo die Nikolaiten genannt werden, nämlich von dem Vers 2, 15. Schon dass wir 2, 6 als interpoliert erkannt haben, spricht dafür, dass auch 2, 15 interpoliert ist. Aber auch von 2, 15 selbst aus wird dies wahrscheinlich. Der Satz in 2, 15 passt gar nicht zu dem in 2, 14. In 2, 15 wird gar nicht beachtet, dass in 2, 14 bereits gesagt ist, was die Gemeide zu Pergamus hat, nämlich Leute, die zur Lehre Bileams halten. Als ob davon noch gar nicht gesprochen, vielmehr bisher bloss von den Israeliten die Rede gewesen wäre, die Bileam und Balak zu verführen versuchten, wird in 2, 15 fortgefahren: »so hast auch du Leute, die zu der Lehre der Nikolaiten halten in gleicher Weise«. Durch καὶ σὺ wird die Gemeinde von Pergamus mit Israel verglichen, durch ὁμοίως werden die Nikolaiten in Pergamus samt ihrer Lehre verglichen mit den verführten Israeliten und ihrem Thun. Aber das ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ in 2, 14 lässt nicht erwarten, dass in 2, 15 von Nikolaiten gesprochen wird, und das von den Nikolaiten in 2, 15 Gesagte setzt nicht die Konstatierung von Anhängern der Lehre Bileams in Pergamus in 2, 14 voraus. Sonach ist wohl auch 2, 15 eine nachträgliche Interpolation, deren Urheber die Leute, von denen in 2, 14 die Rede ist, als Nikolaiten bezeichnen will. Bei der Deutung dessen, was im Brief an Pergamus und darnach in dem an Thyatira über eine in diesen Gemeinden bestehende Verirrung gesagt ist, brauchen wir uns also durch den Namen Nikolaiten in keiner Weise beeinflussen zu lassen. Und wenn es nun im Brief an Pergamus heisst: »Aber ich habe etliches wider dich, dass du Leute dort hast, die zu der Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte, Aergernis zu geben vor den Söhnen Israels, Götzen-

opfer zu essen und Unzucht zu treiben«, so haben wir dabei kaum an etwas anderes zu denken als an die sittliche Laxheit einzelner Gemeindeglieder, die im Gegensatz zu jenem Antipas, der am »Thron des Satans« (cf. 2, 13[a] mit 2, 13[b]) erschlagen wurde, sich nichts daraus machten, an dem heidnischen Kultus und den Ausschweifungen heidnischen Lebens teilzunehmen.

Zur Erklärung der Verirrung, um die es sich in der Gemeinde zu Thyatira handelt, hat Schürer [1]) — freilich noch unter der Voraussetzung, dass man es mit Nikolaiten zu thun habe — in einer musterhaften Abhandlung den richtigen Weg gewiesen, indem er zeigte, wen wir wahrscheinlich unter der Prophetin Jezabel zu verstehen haben. Ausgehend von den zahlreichen Orakeln, die in der Kaiserzeit im römischen Reich, besonders im Orient bestanden, und durch Priester oder Priesterinnen bedient wurden, glaubt er auch abgesehen von allen bestimmten Zeugnissen unbedenklich annehmen zu dürfen, dass in Thyatira eine heidnische »Prophetin« Orakel erteilt habe. Man sei nun aber nicht bloss auf Vermutungen angewiesen, man habe positive Zeugnisse. Unter den Inschriften von Thyatira finde sich eine Grabschrift (Corp. Inscr. Graec. 3509), welche folgendermassen beginne: Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ κ. τ. λ. Am Schlusse finde sich folgende Datierung: ἐγένετο ἐν τῇ λαμπροτάτῃ Θυατειρηνῶν πόλει, ἀνθυπάτῳ Κατιλλίῳ Σεβήρῳ μηνὸς Αὐδναίου τρισκαιδεκάτῃ. Drei Männer des Namens Catilius Severus seien uns bekannt, einer aus der Zeit Trajans und Hadrians, einer aus der Zeit des Commodus und ein dritter aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus. Da nur vom ersten uns eine politische Carriere bezeugt sei, so liege es am nächsten, bei dem Catilius Severus der Inschrift an den ersten der drei genannten zu denken. Der-

1) Theol. Abhandlungen (zu Weizsäckers 70. Geburtstag), Freiburg, Mohr, 1892, S. 39 ff.

selbe sei unmittelbar nach Trajans Tod 117 p. Chr. von Hadrian zum Statthalter von Syrien ernannt worden und habe diese Würde wohl bis 119 p. Chr. bekleidet, denn im Jahr 120 sei er zum zweiten Mal Konsul, später am Ende der Regierung Hadrians praefectus urbi. Da die Statthalterschaft von Asien in der Regel vor der von Syrien bekleidet wurde, so nimmt Schürer mit Mommsen, Waddington und Henzen an, dass das asiatische Prokonsulat des Catilius Severus und damit jene Inschrift noch in die Zeit Trajans falle, während Liebenam der Meinung ist, dass Catilius Severus unter Hadrian das Prokonsulat von Asien bekleidet habe.

Von Interesse seien nun in der Inschrift besonders die Worte πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ. Das σαμβαθεῖον mit σαββατεῖον (Synagoge) gleichzusetzen, sei irrig, da in der Inschrift keinerlei jüdische Beziehungen vorliegen, die Juden auch schwerlich unmittelbar bei ihrer Synagoge die Anlegung eines Begräbnisplatzes geduldet haben würden und überdies der Name Sambethe als Name der orientalischen Sibylle bekannt sei. Das Σαμβαθεῖον sei also ein Heiligtum der Sambethe oder der orientalischen Sibylle. Der im 5. oder 6. Jahrhundert lebende Verfasser des Prologs zu unserer Sammlung der sibyllinischen Orakel kombiniere die chaldäische Sibylle Namens Sambethe, die Tochter Noas, mit der persischen Sibylle Varros. In dem ältesten uns erhaltenen jüdischen Sibyllenstück bezeichne sich die Sibylle in der That als Tochter Noas (III, 827), auch sage sie, dass sie aus Babylon gekommen sei und nur fälschlich von den Griechen für eine Erythräerin gehalten werde (III, 809 ff.). Woher aber der Verfasser des Prologs unserer Sibyllinensammlung den Namen Sambethe habe, sei nicht festzustellen. Auf den genannten Prolog nun gehen wahrscheinlich alle späteren Listen der Sibyllen zurück, in denen der Name Sambethe vorkomme. Eigenartig aber seien die Angaben des Pausanias, die vielleicht Alexander Polyhistor (um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr.)

zur Quelle haben. Statt des Namens Σαμβήθη erscheine hier der Name Σάββη. Beide Namen seien anerkanntermassen identisch, Σαββ sei aus Σαμβ entstanden, Σάββη eine Abkürzung aus Σαββήθη. Diese Sabbe werde von Pausanias als die hebräische oder babylonische oder ägyptische Sibylle, also als die orientalische Sibylle überhaupt bezeichnet. Wenn er aber von der hebräischen sage, dass sie eine Tochter des Berosus (des chaldäischen Geschichtschreibers und Astrologen cf. dazu Pseudojust. Cohort. ad Graec. c. 37) sei, so sehe man, dass es sich eigentlich um 2 Sibyllen handle, die hebräisch-chaldäische und die ägyptische.

Die Sambethe oder Sabbe sei also allem nach die hebräisch-chaldäische Sibylle. So erkläre sich auch die Ortsangabe auf der Inschrift von Thyatira πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ. Erstere sei die speziellere, letztere die allgemeinere Ortsbestimmung. In dem Bezirk des Chaldäers befinde sich das Heiligtum der Sibylle. Der περίβολος (in der Regel = heiliger Bezirk) heisse Bezirk des Chaldäers wohl deshalb, weil er von einem Chaldäer gegründet und chaldäische Weissagung daselbst geübt worden sei.

Ob der Charakter der Sibylle von Thyatira ein rein heidnischer (chaldäisch-hellenistischer) gewesen sei, oder ob hier auch jüdische Einflüsse mitgespielt haben, lässt Schürer unentschieden. Doch im Blick darauf, dass schon Antiochus der Grosse in Lydien und Phrygien zweitausend Juden aus Mesopotamien und Babylonien ansiedelte, dass die Pergamener in einem Volksbeschluss zu Gunsten der Juden schon zu Abrahams Zeit mit den Hebräern freundliche Beziehungen gehabt zu haben behaupteten und dass in Apamea die Noa-Legende rezipiert erscheint, hält Schürer es für möglich, dass die chaldäische Sibylle zu Thyatira von jüdischen Einflüssen mehr oder weniger stark berührt gewesen sei, zumal da ja Mischungen auf religiösem Gebiet damals in mannigfaltiger Weise stattgefunden hätten.

Dass in dem Heiligtum der Sambethe auch wirklich

Orakel erteilt worden seien, dürfe als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

Aus all diesen Daten ergebe sich eine Situation, die vortrefflich zu den Voraussetzungen des Sendschreibens an die christliche Gemeinde zu Thyatira in der Offenbarung Johannis passe. Da sei von einer Prophetin Isabel die Rede, welche Angehörige der christlichen Gemeinde verführe. Das sei vermutlich eine heidnische Prophetin. Schon der Name sei dieser Auffassung günstig, denn Isabel sei eine heidnische Königin gewesen, welche für heidnisches Wesen Propaganda gemacht habe. Wenn dem Engel der Gemeinde zum Vorwurf gemacht werde, dass er sie gewähren lasse, so folge daraus nicht, dass sie zur christlichen Gemeinde gehört habe. Es soll nur gesagt sein, dass er ruhig mitansehe, wie jenes Weib auch Einfluss auf die christliche Gemeinde gewinne und in derselben Unheil anrichte. Ihr Einfluss äussere sich aber darin, dass die Knechte Christi zur Unzucht und zum Essen von Opferfleisch verführt werden. Das seien ja echt heidnische Dinge, die zwar auch bei Christen vorgekommen seien, deren Uebung aber doch irgendwie auf heidnische Einflüsse zurückgehe, sei es nun direkt oder indirekt. Die Anhänger des Weibes werden teils als οἱ μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς teils als τὰ τέκνα αὐτῆς bezeichnet (2, 22. 23). Dass beides nur bildliche Bezeichnungen für den geistigen Umgang mit dem Weibe und für die geistige Abhängigkeit von ihr seien, sei längst erkannt. Die Bezeichnung der Gemeinschaft mit ihr als »Ehebruch« lege es aber wiederum nahe, an heidnisches Treiben zu denken. Denn »Ehebruch« sei nach dem Sprachgebrauch des A. T. der Treubruch gegen Jahve und der Abfall zu andern Göttern. Aus 2, 24, wo der Verfasser von den wahren Christen sage: οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ ὡς λέγουσιν, dürfe geschlossen werden, dass sich die Anhänger des Weibes einer gewissen Gnosis rühmten. Ueber den Inhalt derselben erfahre man aber nichts. Bei den Kindern des Weibes sei selbstver-

ständlich vorwiegend an Christen gedacht, die halb in heidnischem Wesen stecken. Aber nichts nötige uns, das Weib selbst als Christin zu denken, auch nicht die Strafandrohungen in 2, 21. 22. Die πορνεία des Weibs sei wohl nur verkürzter Ausdruck für das Treiben, durch welches es zur πορνεία verführe. Dass sie selbst πορνεία getrieben habe, werde im Vorhergehenden nicht gesagt. Sie werde nur als Lehrerin widergöttlicher Dinge geschildert. Ihr ganzes Treiben sei aber gleichwertig mit πορνεία.

Diese Zustände nun, wie sie der Brief an Thyatira in dieser Gemeinde voraussetzt, erklären sich nach Schürers Meinung am besten, wenn man annimmt, dass Sambethe, die chaldäische Sibylle, deren Heiligtum zu Thyatira stand, oder ihre Orakel erteilende Prophetin die vom Apokalyptiker bekämpfte Prophetin sei. Wenn der Charakter der Sibylle nicht ein rein heidnischer sondern mit jüdischen Elementen gemischter gewesen sei, dann begreife sich um so leichter, dass die Einflüsse dieser sibyllinischen Orakelstücke bis in den Schoss der christlichen Gemeinde hinein sich erstreckt hätten. Wenn jene weissagende Frau für gewisse Kreise in Thyatira eine hohe Autorität gewesen sei, wie leicht habe es dann kommen können, dass manche ihrer Anhänger auch noch nach ihrem Eintritt in die christliche Gemeinde auf ihre Sprüche lauschten und in ihrem Verhalten sich durch dieselben bestimmen liessen.

Auf ihren Einfluss also möge es zurückzuführen sein, dass manche Glieder der christlichen Gemeinde noch ein halbheidnisches Leben führten, an heidnischen Opfermahlen teilnahmen und in geschlechtlichen Dingen sich der christlichen Zucht nicht fügten. Man brauche nicht notwendig anzunehmen, dass die Prophetin die Unzucht und das Essen von Opferfleisch den Christen angeraten habe. Es seien dies eben zwei Punkte des heidnischen Lebens, welche mit am schwersten zu überwinden gewesen seien, weil sie eng mit dem sozialen Leben des Heidentums zusammengehangen hätten.

Ich halte Schürers Deutung der Prophetin Isabel der Apokalypse auf die chaldäische Sibylle Sambethe bezw. ihre Prophetin zu Thyatira für eine sehr glückliche. Man kann zu Gunsten dieser Identifizierung noch weisen auf die Verwandtschaft zwischen den Namen Ἰεζάβελ und Σαμβήθη oder Σάββη, die es wahrscheinlich macht, dass der Apokalyptiker den Namen Ἰεζάβελ nicht am wenigsten auch wegen des Anklangs an den eigentlichen Namen der Sibylle als Pseudonym gewählt hat. Dass aber Glieder der christlichen Gemeinde zu Thyatira auf die Orakel der chaldäischen Sibylle daselbst lauschten, kann um so weniger auffallend erscheinen, wenn man daran denkt, dass die sibyllinische Weissagung unter Juden und Christen in hohem Ansehen stand, dass diese selbst zu apologetischen und polemischen Zwecken des Namens der Sibylle sich bedienten und durch die Weissagungen, die sie selbst unter ihrem Namen veröffentlichten, die Autorität der Sibylle in den eigenen Kreisen befestigten. Hatten sie dabei auch die vorchristliche Sibylle im Auge, die hohe Bedeutung, die man dieser zuerkannte, musste von selbst der gegenwärtigen Sibylle zu Gute kommen. Man musste geneigt sein, auch ihre Orakel für wirkliche Prophetie zu halten. Das ist der Standpunkt der christlichen Verehrer der Sibylle zu Thyatira. Wenn der Apokalyptiker von ihnen unterscheidet »die Uebrigen (Christen) in Thyatira, welche diese Lehre nicht haben, als die da nicht erkannt haben die Tiefen des Satans, wie sie sagen«, so lässt sich daraus ersehen, wie die Sibyllenfreunde zu Thyatira ihr Verhalten gerechtfertigt haben. Es handelt sich für sie dabei, wie sie sagen, um die Erkenntnis der Tiefen des — Satans. Vor Satan wird wohl in der That der Gedankenstrich zu setzen sein, den wir angebracht haben. Denn die eigentliche Meinung jener Leute kann das kaum gewesen sein. Sie werden sich vielmehr auf das Wort 1. Kor. 2, 10 berufen haben: »Der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit«. Der Verfasser der

Sendschreiben aber setzt in kritischer Ironie statt Gott Satan, denn nach seiner Ansicht kann aus den Orakeln der Sibylle nur Erkenntnis des Satans, Erkenntnis von satanischem Ursprung und satanischer Art gewonnen werden. Jene Leute aber, die die Sibylle für eine ächte, gottbegeisterte Prophetin halten, suchen bei ihr Gotteserkenntnis, wirkliche Erkenntnis des göttlichen Willens. Um eine Gnosis in anderem Sinn, wie auch Schürer noch anzunehmen scheint, dürfte es sich kaum bei jenen Leuten handeln.

Wenn es nun aber von der Prophetin heisst, dass sie die Knechte Gottes lehrt und verführt, Unzucht zu treiben und Götzenopfer zu essen, so könnte man zunächst daran denken, dass die Sibylle einen Kult hatte wie andere heidnische Gottheiten und dass ihre christlichen Verehrer sich jener Sünden schuldig machten, indem sie sich direkt oder indirekt an diesem Kult beteiligten. Doch wenn wir sehen, dass darnach von den christlichen Anhängern der Prophetin gesagt wird, dass sie mit ihr Ehebruch treiben, offenbar bloss sofern das Verhältnis zu ihr neben dem zum Gott des christlichen Glaubens als ein unerlaubtes aufgefasst wird, so darf man vielleicht auch jene Verführung zur Unzucht und zum Essen von Götzenopferfleisch in einem allgemeineren Sinn auffassen. Vielleicht dass der Verfasser der Sendschreiben damit nichts anderes sagen will als dass die Christen zu Thyatira, welche die Sibylle verehren, sich damit auf den Boden der heidnischen Religion stellen, für welche gerade einige den Christen ausdrücklich verbotene Dinge, die Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch charakteristische Merkmale sind. Gegen jene Verbote haben sich gewisse Glieder der christlichen Gemeinde zu Thyatira bereits verfehlt, indem sie der Sibylle anhängen, die nichts anderes ist als ein Glied in der zusammenhängenden Kette heidnischen Religionswesens.

Fragt es sich nun aber, in welche Zeit die Erscheinung fällt, welche der Brief an Thyatira uns vor Augen stellt,

so lässt sich natürlich aus dem Datum jener Inschrift kein sicherer Schluss ableiten. Dürfen wir danach annehmen, dass das Orakel der chaldäischen Sibylle zu Thyatira unter Trajan oder Hadrian geblüht hat, so lässt sich doch nicht ohne Weiteres folgern, dass der Bestand des Orakels auf diese Zeit beschränkt gewesen sei. Es kann schon vorher oder auch noch nachher dagewesen sein. Aber freilich sicher ist das nicht. Solch ein Orakel kann ebenso schnell entstehen als wieder verfallen und darum verdient das Datum der Inschrift, das uns in die Zeit Trajans oder Hadrians weist, doch einige Beachtung, um so mehr als wir bisher schon in den Sendschreiben einige chronologische Merkmale gefunden haben, die dieser Zeit, speziell derjenigen Hadrians günstig sind. Und wir möchten in diesem Sinne noch etwas anderes zu erwägen geben. Dass Mitglieder der christlichen Gemeinde zu Thyatira auf die Orakelsprüche einer heidnischen Prophetin lauschen, scheint sich doch erst dann recht begreifen zu lassen, wenn wir annehmen, dass die Weissagung in der christlichen Gemeinde damals bereits im wesentlichen erloschen war. Prophetie stand in hohem Ansehen und weil man selbst keine Propheten mehr hatte, wandte man sich ausserchristlichen Propheten zu. Ist das nicht wieder ein Grund, um die Sendschreiben erst verhältnismässig spät anzusetzen und stimmt diese Beobachtung nicht sehr gut zu der Beziehung der ἄγγελοι auf die Bischöfe? Das Prophetentum ist verschwunden, das kirchliche Amt hat sich bereits ausgebildet: das sind zwei Wahrnehmungen, die sich unmittelbar ergänzen. Diese Beobachtung ist wiederum ein Argument zu Gunsten unserer späten Ansetzung der Sendschreiben.

Wir haben nun aber, ehe wir uns von den Sendschreiben zurückwenden zu dem Abschnitt 1, 9—20 noch zu fragen, wie doch wohl der Name Nikolaiten in den Text der Apokalypse hereingekommen ist und was derselbe zu bedeuten hat. Es wird gut sein, wenn wir uns dabei sofort ver-

gegenwärtigen, was uns sonst an Nachrichten über die Nikolaiten zu Gebote steht.

Während wir bei Justin und Hegesipp die Nikolaiten noch nicht erwähnt finden, tauchen sie seit Irenäus (adv. haer. I, 26, 3; III, 11, 1) in den Ketzerverzeichnissen der Kirchenväter auf und zwar bei Tertullian (praescr. 33; de pudic. 19; adv. Marc. 1, 29), Clemens Alex. (Strom. II, 20, 118; III, 4, 25), Hippolyt (Philos. VII, 36), Pseudotertullian (c. 5), Philaster (haer. 33), Epiphanius (haer. 25). Ausserdem wird ihrer gedacht in den apostolischen Konstitutionen (VI, 8), bei Eusebius (hist. eccl. III, 29), Hieronymus (adv. Luciferianos c. 23), Theodoret (haer. fab. III, 1), Johannes Cassianus (Collat. XXV, 16), Stephanus Gobarus (Photius Bibl. c. 232). Alles was die Kirchenväter von den Nikolaiten als einer besonderen Sekte wissen, beruht in letzter Linie auf den Angaben der Apokalypse. Auf Grund der letzteren redet Irenäus von ihrem indiscrete vivere, von ihrer Lehre, nullam differentiam esse in moechando sowie von dem bei ihnen gebräuchlichen idolothyton edere und eben daraus, dass dieses Verhalten nach der Apokalypse mit ihrer Behauptung zusammenhieng, dass sie erkannt hätten die Tiefen des Satans, schliesst Irenäus auf ihren gnostischen Charakter und erzählt, dass sie, die er ja schon in der Apokalypse vom Apostel Johannes bekämpft findet, um vieles früher als Cerinth die Einheit Gottes geläugnet hätten. Der Name Nikolaiten, den die Sekte in der Apokalypse trägt, im Zusammenhang mit der durch die Apokalypse für sie in Anspruch genommenen apostolischen Zeit führt den Irenäus darauf, sie mit dem apostolischen Diakon Nikolaus als Urheber in Zusammenhang zu bringen, wofür freilich die Voraussetzung die ist, dass ihm von Nikolaus irgend etwas bekannt war, was einen solchen Zusammenhang als möglich erscheinen liess. Ganz ähnlich wie Irenäus auf Grund der Apokalypse die Nikolaiten

1) cf. zum Folgenden, Sieffert in Herz. Real. Enc. X. S. 556 ff.

schildert, beschreibt er I, 2, 32 Gnostiker des zweiten Jahrhunderts: Alii autem rursus a Basilide et Karpokrate occasiones accipientes indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt et negligentiam ipsorum, quae sunt idolothyta ad manducandum; non valde haec curare dicentes Deum. Einen Zusammenhang zwischen diesen und jenen Häretikern stellt indessen Irenäus nicht her. Das verbietet ihm die durch die Apokalypse bestimmte apostolische Zeit der Nikolaiten, während er eine Sekte dieses Namens im zweiten Jahrhundert nicht kennt. Tertullian weiss von den Nikolaiten auch nichts anderes, als was die Apokalypse über sie mitteilt. Er bemerkt jedoch, dass es auch jetzt Nikolaiten gebe, nur anderer Art, die Häresie des Gajus genannt werde. Hippolyt schliesst sich in seinem Bericht über die Nikolaiten in den Philosophumena ganz, zum Teil wörtlich an die Angaben seines Lehrers Irenäus an, sowohl was die Herleitung der in der Apokalypse bekämpften Nikolaiten vom Diakon Nikolaus, als was die Charakteristik ihrer Lehre und ihres Lebens betrifft. Im Syntagma scheint Hippolyt, wie Stephanus Gobarus bezeugt und wie auch aus Epiphanius zu schliessen ist, nähere Mitteilungen über den unmoralischen Charakter des Nikolaus und seine Eifersucht auf seine schöne Frau gemacht zu haben. Ob Hippolyt im Syntagma dem Nikolaus beziehungsweise den Nikolaiten eine andere oder wenigstens eine entwickeltere Lehre beigelegt hat, ist eine andere Frage. Nach Philaster und noch mehr nach Pseudotertullian könnte es so scheinen. Im Anschluss an Irenäus nämlich, der adv. haer. 3, 11, 1 die Nikolaiten als ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως bezeichnet, nennt Hippolyt in den Philosophumena Nikolaus den Urheber der vielfachen Irrungen der Gnostiker. Dasselbe scheint Hippolyt im Syntagma gethan zu haben, und zwar hat Hippolyt das Wort Gnosis oder Gnostiker nicht in dem allgemeinen Sinn, den es bei Irenäus hat, sondern in einem engeren Sinn genommen, in welchem es auf eine ganz bestimmte Klasse von Gnostikern

(die syrische Vulgärgnosis) bezogen wird. Darum schreibt Epiphanius auf Grund von Hippolyts Bericht im Syntagma: καὶ ἐντεῦθεν (von Nikolaus) ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι κακῶς, φημὶ δὲ οἱ καλούμενοι Γνωστικοὶ καὶ Φιβιωνῖται καὶ οἱ τοῦ Ἐπιφάνους καλούμενοι Στρατιωνικοί τε καὶ Λευιτικοὶ καὶ Βορβορῖται καὶ οἱ λοιποί. Bei Philaster finden wir dasselbe, nur schreibt er, um die Ableitung jener Gnostiker, deren Lehren er in derselben Weise schildert wie Epiphanius, von Nikolaus begreiflich zu machen, dem Nikolaus selbst bereits die Lehre von einer Vielzahl vor- und überwältlicher Kräfte zu (virtutes esse plurimas). Pseudotertullian geht noch einen Schritt weiter und führt die Gesamtanschauung jener Gnostiker als Lehre des Nikolaus auf.

Von den übrigen Kirchenvätern kommt für unsere Untersuchung allein noch Clemens von Alexandrien in Betracht, der über den Vorfall aus dem Leben des Nikolaus, den schon Irenäus im Sinn hat und auf welchen bestimmt Hippolyt-Epiphanius anspielen, genauere Angaben macht, dabei jedoch im Gegensatz zu Hippolyt-Epiphanius den Nikolaus zu retten sucht. Clemens von Alexandrien erzählt, Nikolaus sei eifersüchtig auf seine schöne Frau gewesen und darum von den Aposteln getadelt worden. Er habe nun seine Frau in die Versammlung der Christen gegeführt und hier unter Berufung auf den Grundsatz ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ erklärt, es stehe jedermann frei sie zu heiraten. Mit diesem Verzicht habe indes Nikolaus seine Lüste überwinden wollen, wie denn auch von ihm bekannt sei, dass er sich mit einer Frau begnügt habe, seine Töchter nicht habe heiraten lassen und seinen Sohn gut erzogen habe. Seine Anhänger aber — und dabei denkt Clemens an die Nikolaiten der Apokalypse — hätten jenes Wort gerade im entgegengesetzten Sinn verstanden und ihm die Auffassung unterlegt, dass man die Lüste dadurch töte, dass man sich ihnen hingebe und dadurch sie besiege, statt von ihnen fortwährend bedrängt zu werden.

Aus der vorstehenden Uebersicht ergibt sich also jedenfalls, dass die Kirchenväter nur aus der Apokalypse etwas von einer Sekte der Nikolaiten wissen und dass ihnen unabhängig von der Apokalypse nur eine Ueberlieferung über den Diakon Nikolaus bekannt ist, die sie annehmen lässt, dass die Nikolaiten — ob mit Recht oder mit Unrecht — von diesem den Namen haben. Hat derjenige, der die Nikolaiten in die Sendschreiben hereinbrachte, ebenfalls an den Diakon Nikolaus und die über ihn umlaufende Geschichte gedacht? Man könnte annehmen, dass der Interpolator nichts anderes habe thun wollen als den Leuten in Pergamus und Thyatira, die der Bileamslehre anhängen, Unzucht treiben und Götzenopferfleisch essen, einen bestimmten Namen geben und dass er diesen Namen dadurch gewonnen habe, dass er Bileam übersetzte durch Nikolaus und davon den Namen Nikolaiten ableitete. So erklären viele, neuerdings noch Schürer den Namen Nikolaiten. Mich befriedigt diese Erklärung nicht. Das Werk des Interpolators wäre dann doch ein gar zu sinn- und zweckloses gewesen. Wir meinen, dass der Interpolator mit dem Namen Nikolaiten einen neuen, fürs Verständnis der ganzen in der Apokalypse beschriebenen Erscheinung wichtigen Zug hat einführen wollen, und glauben, dass er die bei den Kirchenvätern, speziell bei Clemens erwähnte Geschichte von Nikolaus gekannt, in ungünstigem Sinne aufgefasst und mit dem, was die Apokalypse von gewissen Leuten in Pergamus und Thyatira erzählt, in Verbindung gebracht hat. Der Umstand, dass man es hier wie dort mit einer Erscheinung der apostolischen Zeit zu thun zu haben schien, dass der von Nikolaus ausgesprochene Grundsatz, wenn man ihn presste, das Verhalten jener Leute in Pergamus und Thyatira d. h. ihre Unzucht und ihr Essen von Götzenopferfleisch zu erklären schien und endlich die Beziehung, die zwischen den Namen Bileam und Nikolaus zu bestehen schien, brachte den Interpolator auf den Gedanken, dass hier ein Zusammenhang bestehe,

d. h. dass jene Leute in Pergamus und Thyatira nichts anderes seien als Anhänger des Nikolaus und des von ihm ausgesprochenen Grundsatzes.

Fragen kann man nur noch dies, ob der Interpolator jene Geschichte von Nikolaus rein für sich kannte und lediglich von da aus zur Einfügung des Namens Nikolaiten kam, oder ob ihm bereits eine sektiererische Erscheinung bekannt war, die sich entweder selbst auf Nikolaus und seinen Grundsatz berief oder die andere in vergleichende Beziehung zu Nikolaus brachten. Dann wäre es die Absicht des Interpolators gewesen durch Einfügung des Namens Nikolaiten eben diese Sektierer seiner Zeit zu treffen. Bei diesen Sektierern aber hätte man in keinem Fall mit Weizsäcker an Cerinth zu denken, denn ihm und seiner Schule ist ein libertinistischer Charakter nicht eigentümlich. Häring [1]) hat neuerdings dies noch wahrscheinlich finden wollen. Allein die Angabe des Epiphanius (XXVIII, 1 cf. übrigens auch Pseudotertullian und Philaster), dass Cerinth von Karpokrates ausgegangen sei, ist blosse Verwirrung und wenn Häring meint, Irenäus (III, 11, 1) bezeichne die Nikolaiten als vulsio eius d. h. des Cerinth, so ist das ein Missverständnis von Häring, denn Irenäus setzt in der genannten Stelle die Nikolaiten vor Cerinth und nennt sie nicht eine vulsio des Cerinth sondern eine vulsio eius, quae falso cognominatur scientiae.

Weylands Deutung der Nikolaiten auf die Barbelognostiker muss ebenfalls als hinfällig erscheinen, da, wie oben gezeigt wurde, die Zusammenstellung der Nikolaiten mit den Barbelognostikern bei einzelnen kirchlichen Schriftstellern lediglich auf einem Missverständnis beruht. Weyland selbst muss, um seine Behauptung aufrecht erhalten zu können, ja auch schon zu der Annahme seine Zuflucht nehmen, dass die Nikolaiten in der Apokalypse bereits in ihrem letzten Entwicklungsstadium, in einem Zu-

1) Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefs in den Theol. Abhandl. zu Weizs. 70. Geburtstag S. 189. 190.

stand der Verkommenheit sich befinden, in welchem von ihrer Lehre wenig mehr übrig geblieben zu sein scheine.

Wenn der Interpolator bei den Nikolaiten an eine bestimmte häretische Erscheinung seiner Zeit gedacht hat, an Leute, die das in unsittlichem Sinn aufgefasste Wort des Nikolaus zum Prinzip zu haben schienen und auf die er nun auch das in der Apokalypse über gewisse Leute zu Pergamus und Thyatira Gesagte beziehen möchte, dann wird er am ehesten die Anhänger des Basilides oder Karpokrates im Auge haben, die, wie oben gezeigt wurde, Irenäus in einer dieser Annahme entsprechenden Weise charakterisiert. Speziell die Karpokratianer würden in Betracht kommen, deren grundsätzlicher Libertinismus am bekanntesten und signifikantesten ist und deren Dualismus der Interpolator in Apok. 2, 24 hätte angedeutet finden können. Dann wäre der Interpolator ein Vorläufer oder Seitengänger des Verfassers des Judasbriefs (cf. 2. Petr.), in welchem, wie schon Clemens Alex. gesehen hat, ebenfalls die Karpokratianer bekämpft werden.

Doch kehren wir nunmehr zur Hauptfrage zurück. Bei einer Betrachtung des Inhalts der Sendschreiben haben sich uns verschiedene Anhaltspunkte ergeben, die auf einen sehr späten Ursprung derselben weisen. Wir meinen danach selbst annehmen zu sollen, dass sie nicht vor der Zeit Hadrians verfasst sind. Das ist das späteste Datum, das wir bisher überhaupt in der Apokalypse gefunden haben. Dieses Resultat stimmt ganz zu dem, das wir bereits aus der Beziehung der Sendschreiben zum Schluss der Apokalypse und insbesondere zur Ueberarbeitung dieses Schlusses gewonnen haben. Von einer Zugehörigkeit der Sendschreiben zur Urapokalypse kann demnach jedenfalls keine Rede sein.

Mit den Sendschreiben in den c. c. 2 und 3 hängt aufs engste zusammen der Abschnitt 1, 9—20. Er ist die Einleitung, der Kopf der Sendschreiben. Hier erscheint der erhöhte Christus als der zum Gericht bereitstehende Menschen-

sohn und teilt dem Seher mit, was er den Gemeinden zu sagen hat. Schon um dieses Zusammenhangs willen dürfen wir annehmen, dass jener einleitende Abschnitt zusammen mit den Sendschreiben eines und desselben Ursprungs ist. Doch ehe wir diese Annahme näher begründen, müssen wir zuerst fragen, ob der Abschnitt 1, 9–20 aus einem Gusse ist. Von einer kleinen Ausnahme abgesehen wird sich dies kaum bezweifeln lassen. Diese Ausnahme bildet der Vers 1, 20. Unsere Bedenken gegen diesen Vers haben auch andere z. B. Spitta anerkannt. In erster Linie weisen wir darauf, dass der Vers den Zusammenhang zwischen den unmittelbar an einander anschliessenden Versen 1, 19 und 2, 1 unterbricht. Sodann aber ist auch die in 1, 20 gegebene Deutung der 7 Leuchter und der 7 Sterne offenbar unzutreffend und unhaltbar. Wäre diese zusammenhängende Deutung derselben auf die 7 Gemeinden und ihre 7 ἄγγελοι richtig, dann müssten die 7 Leuchter und Sterne auch oben bei der Schilderung der Erscheinung Christi (cf. 1, 13. 16) zusammenstehen, was nicht der Fall ist. Insbesondere aber wäre es höchst sonderbar, wenn Christus in seiner himmlischen Herrlichkeit Symbole, die sich speziell auf die 7 Gemeinden Asiens beziehen, teils um sich teils an sich hätte. Die 7 Leuchter beziehen sich vielmehr ohne Zweifel auf die 7 Feuerfackeln, welche die 7 Geister Gottes bedeuten (4, 5). Ihr Träger soll ja nach 5, 6 eben Christus sein. Beachtenswert ist denn auch, dass Christus, der in 2, 1 charakterisiert wird als der, welcher die 7 Sterne hat und inmitten der 7 goldenen Leuchter wandelt, in 3, 1 bezeichnet wird als der, welcher die 7 Geister Gottes und die 7 Sterne hat. Hieraus ergibt sich die Identität der 7 Leuchter mit den 7 Geistern Gottes zur Evidenz. Schwieriger sind die 7 Sterne zu deuten. Spitta denkt, dass sie die Fähigkeit Christi andeuten sollen, um die Nacht zu durchleuchten. Das scheint mir eine etwas gesuchte Deutung zu sein. Diesen Gedanken drücken übrigens bereits die Flammenaugen viel einfacher aus

(cf. 1, 14). Im Blick auf Hiob 38, 31 legt sich eine andere Deutung nahe. Wenn Christus die 7 Sterne in seiner Hand hält, so soll damit wohl seine Allmacht angedeutet werden. Er ists, der die Elemente der Welt machtvoll zusammenhält.

So kann kein Zweifel daran bestehen, dass wir es in 1, 20 mit einer nachträglichen Interpolation zu thun haben. Der Verfasser von 1, 20 hat die Bedeutung der 7 Leuchter und 7 Sterne nicht mehr verstanden und vielleicht auf Grund von 2, 1 gemeint, den Schlüssel zu ihrer Erklärung in den 7 Gemeinden und ihren 7 ἄγγελοι gefunden zu haben. Vermutlich wollte er mit dieser Deutung zugleich zeigen, wie die 7 Gemeinden Asiens dem erhöhten Christus besonders ans Herz gewachsen und Gegenstand seiner besondern Fürsorge und eifersüchtigen Aufmerksamkeit seien.

Dass sonst noch in dem Abschnitt 1, 9—20 Spuren von Ueberarbeitung sich nachweisen lassen, davon können wir uns nicht überzeugen. Wenn X einen jüdischen Kern herausschält, so kann man mit demselben Recht oder Unrecht dasselbe Experiment an jedem christlichen Schriftstück versuchen. Die Sache ist zu willkürlich, als dass sie eine Widerlegung verdienen würde. Spitta hat auch mit Recht bemerkt, dass es X nicht einmal gelingt, mit Hilfe seiner Streichungen die Erscheinung in 1, 9—20 zu einer blossen Angelophanie herunterzudrücken. Kaum weniger willkürlich ist der Versuch Weylands, aus dem Abschnitt 1, 9—20 die Verse 1, 10. 12—17[a]. 19 herauszunehmen und in ihnen den ursprünglichen Anfang seiner jüdischen Quelle א zu sehen. Um V. 9 vor V. 10 wegzunehmen, dafür lässt sich im Kontext kein Grund finden. Vers 10 setzt einen Anfang wie wir ihn in V. 9 haben, voraus. Ebensowenig geht es an, V. 11 zu streichen. Die Worte ἥτις ἐλάλει μετ᾽ ἐμοῦ in V. 12 setzen voraus, dass die Stimme mit dem Seher geredet hat, wie wir dies in V. 11 finden, und ebenso lässt V. 10 solche Worte erwarten. Weyland fühlt selbst, dass durch die Wegnahme von V. 11 eine Kluft zwischen V. 10 und V. 12 entsteht, und lässt

darum den Redaktor V. 11 zur Verbindung der genannten Verse einfügen. Wenn Weyland das Nebeneinander von V. 11 und V. 19 störend findet und aus diesem Grund V. 11 streicht, so könnte man mit gleichem oder besserem Recht von V. 11 aus gegen V. 19 argumentieren. Allein die beiden Aufforderungen zum Schreiben nebeneinander oder nacheinander lassen sich wohl begreifen. Es ist einerseits ganz natürlich, dass die Stimme dem Seher sofort im Anfang des Gesprächs erklärt, warum sie mit ihm redet, und seinen Auftrag im allgemeinen bestimmt, wie es in V. 11 der Fall ist. Andererseits versteht es sich leicht, dass unmittelbar vor dem Augenblick, da die Stimme beginnt dem Seher eine Reihe von Briefen zu diktieren, die Aufforderung zum Schreiben sich wiederholt. Auch dies, dass in V. 11 der Gegenstand des Niederschreibens einfach durch ὃ βλέπεις bestimmt wird, während in V. 19 die Aufgabe genauer spezialisiert wird durch ἃ εἶδες καὶ ἅ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, macht keine Schwierigkeiten. Im Eingang V. 11 konnte im Blick auf alles Folgende ganz allgemein gesagt werden ὃ βλέπεις, wobei das βλέπεις als Präsens mit Futuralbedeutung oder als zeitlos aufzufassen ist. In V. 19 dagegen drängte sich jene dreifache Unterscheidung von selbst auf, da bereits eine Vision d. h. die Erscheinung des Menschensohns vorhergegangen war, nun die Briefe folgen, deren Inhalt sich auf die gegenwärtige Lage der 7 Gemeinden bezieht, während darnach von c. 4 ab die insbesondere die zukünftige Entwicklung der Dinge beschreibende apokalyptische Enthüllung folgen soll. Ist die Aufforderung in V. 19 vorzüglich auch im Blick auf die zu schreibenden Briefe gegeben, so soll doch durch jene dreifache Bestimmung, speziell durch jenes dem ἅ εἰσὶν vorhergehende und folgende ἃ εἶδες und ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα das Missverständnis ferngehalten werden, als ob der Apokalyptiker das Vorhergehende und später Folgende nicht ebenfalls zu schreiben hätte.

Die Ausscheidung von V. 17ᵇ und V. 18 lässt sich auch

nicht rechtfertigen. Ein positiver Grund dafür lässt sich nicht anführen. Auf V. 17[a] erwartet man ganz von selbst Worte der Beruhigung und Aufklärung, wie sie in V. 17[b] folgen, und dass V. 19 mit seinem οὖν nicht an V. 17[a] anschliesst, ist deutlich.

So ist also der Abschnitt 1, 9—19 ein Ganzes und zwar wie aus 1, 9. 10. 11, aus der Erscheinung des Menschensohns V. 12 ff. und seiner Erklärung in V. 17 und 18 mit aller Bestimmtheit hervorgeht, ein christliches Stück. Dass dasselbe nicht zur Urapokalypse gehört, ist ebenfalls vollkommen deutlich. Wir weisen in dieser Beziehung in erster Linie auf das Verhältnis von 1, 9. 10 zu 4, 1. 2.

Dass 4, 1 beginnt mit μετὰ ταῦτα ἴδον, ist für Sabatier ein Beweis, dass die Vision in 1, 9—3, 22 von Anfang an vorhergegangen sei, und im Zusammenhang damit findet er es ganz natürlich, dass es schon 1, 10 heisst: ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Allein wie reimt sich zu der Behauptung, dass 1, 9—3, 22 ursprünglich zusammengehört mit c. 4. 5 ff., die Thatsache, dass von dem Menschensohn, der in 1, 13—17 dem Apokalyptiker in göttlicher Herrlichkeit erscheint, in c. 4. 5 etc. gar keine Rede ist, obwohl hier der Apokalyptiker den Himmel mit all seinen Hauptgestalten schaut? Und ferner: wenn 1, 10 ursprünglich ist und der Apokalyptiker also schon hier in pneumatischen Zustand geriet, warum geschieht das dann noch einmal in 4, 2? Dieses letztere ἐγενόμην ἐν πνεύματι gilt für alle folgenden Visionen. Warum gilt nicht schon das erste in 1, 10 für alle? Die Vision in Kapitel 4 soll sich doch unmittelbar anschliessen an die in 1, 9—3, 22. Es ist kein Grund zu denken, warum der Apokalyptiker dazwischen aus dem »Geist« gefallen sein sollte. Es bestehen nun aber auch noch wesentliche Differenzen zwischen 1, 9. 10 und 4, 1. 2. In 1, 10 geht die Verzückung voran und ist die Bedingung für das Hören der Stimme wie für das Schauen, in 4, 1. 2 geht das Hören der Stimme voran, wozu der Zustand der Verzückung noch gar nicht nötig ist. Darauf wird als objektive Grundbedingung

für alles himmlische Schauen die Oeffnung des Himmels genannt, wovon in 1, 9. 10 gar nicht die Rede ist, und dann erst kommt, um das Schauen durch jene Oeffnung subjektiv zu ermöglichen, der Zustand der Verzückung. Diese Differenzen weisen auf verschiedene Verfasser. Dass in 4, 1 erst der Himmel sich öffnet und dass in 4, 2 gesagt wird: ἐγενόμην ἐν πνεύματι können wir uns nicht erklären, wenn wirklich von Anfang an schon eine Vision vorhergegangen ist. Uns sind jene Momente darum ein Beweis dafür, dass die Vision in 1, 9—19 mit den dazu gehörigen Kapiteln 2 und 3 nachträglich eingefügt und vorangestellt worden ist. Der Interpolator hat dann schon vor dieser Vision den Apokalyptiker in »Geist« geraten lassen müssen, während er es unterlassen hat, auch die Oeffnung des Himmels nach 1, 10 hinüberzunehmen und das ἐγενόμην ἐν πνεύματι in 4, 2 zu streichen.

Die Apokalypse kann nun aber natürlich in 4, 1 nicht mit μετὰ ταῦτα ἴδον begonnen haben. Das μετὰ ταῦτα hat natürlich derjenige, der 1, 9—3, 22 einfügte, in 4, 1 des Anschlusses halber angebracht. Und wenn wir daran denken, dass die mit c. 4 beginnende Urapokalypse ein von Hause aus christliches Werk ist, eine Schrift die ums Jahr 62 geschrieben wurde, also noch ins apostolische Zeitalter fällt, und endlich daran, dass mit der Apokalypse der Johannesname so eng verknüpft ist, so ist wohl das wahrscheinlichste, dass die Vision in c. 4 wie jetzt die in 1, 9 ff. mit dem Johannesnamen begonnen hat, und dass mit diesem Johannes niemand anders als der Apostel Johannes gemeint ist. Wir werden auf diese Frage weiter unten zurückkommen. Vermutlich steckt also in 1, 9 speziell in 1, 9[a] der ursprüngliche Anfang von c. 4, den der Verfasser von 1, 9 ff. in seiner Einschaltung verwertet hat. Wie viel von 1, 9 aus 4, 1 stammt, ist schwer zu sagen, vielleicht bloss die Worte ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ, auf die dann das ἴδον in 4, 1 gefolgt wäre. Das καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ dürfte bereits späterer

Zusatz zu ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ sein. Denn dem Ausdruck ὑπομονῇ begegnen wir sonst nur in den späteren Bestandteilen der Apokalypse (cf. 13, 10; 14, 12), speziell auch in den Sendschreiben (2, 2; 3, 10). Mit dem paulinisierenden ἐν Ἰησοῦ aber lässt sich nur das ἐν κυρίῳ in dem eingeschalteten Vers 14, 13 vergleichen, der durch die Begriffe πνεῦμα und ἔργα sich ebenfalls den Sendschreiben unmittelbar verwandt zeigt.

Dass dann jedenfalls das Weitere in 1, 9. 10 (der Aufenthalt des Johannes auf Patmos und der Herrntag) nicht in der Urapokalypse gestanden haben kann, sondern späteren Ursprungs ist, werden wir weiter unten sehen.

Doch kehren wir von dieser Abschweifung zu unserem Ausgangspunkt zurück, so ergibt sich aus dem Verhältnis von 1, 9. 10 zu 4, 1. 2 mit aller Deutlichkeit, dass der Abschnitt 1, 9—19 gleich und mit den c. c. 2 und 3 später erst vor c. 4 eingefügt worden ist.

Gegen den ursprünglichen Zusammenhang des Abschnitts 1, 9—19 mit c. 4 bezw. der Urapokalypse sprechen aber noch andere Wahrnehmungen. Die Erscheinung des Menschensohns in 1, 12 ff. berührt sich mit derjenigen, die sich in der Urapokalypse d. h. in 14, 14 ff. findet, nur im allgemeinen. Der Unterschied zwischen beiden Bildern ist ein sehr grosser. In 1, 13—17 ist der Menschensohn der erhöhte Christus in gottgleicher Stellung, in 14, 14—20 ist der Menschensohn, dem ein Engel Befehle erteilt und zu dem ein Engel mit derselben Vollmacht in Parallele tritt, offenbar ein Engel. Der Verfasser von 1, 13—17 beschreibt wesentlich in Anlehnung an Daniel 7, 9 und 10, 5 f. seine gewaltige überirdische Herrlichkeit, dagegen wird in 14, 14—20 nur gesagt, dass er eine goldene Krone auf dem Haupt und eine scharfe Sichel in der Hand habe, wovon in 1, 13—17 nichts sich findet. Da fehlt die goldene Krone überhaupt und die Stelle der Sichel vertritt das scharfe zweischneidige Schwert, das aus dem Mund des Menschensohns geht. Die Vorstellungsweisen hier und dort sind

offenbar zu verschieden, als dass sie auf e i n e n Verfasser zurückgeführt werden könnten.

Dass in dem Abschnitt 1, 9—19 die Siebenzahl eine Rolle spielt (cf. V. 11), ist hier sowenig als bei den 7 Sendschreiben ein Beweis für die Zugehörigkeit des Abschnitts zur Grundschrift. Denn wenn in dieser das Schema der Siebenzahl herrscht, so lag ja auch für einen Ueberarbeiter nichts näher, als in dem Stück, das er hinzufügte, ebenfalls die Siebenzahl zur Anwendung zu bringen.

Mit der Urapokalypse gehört also der Abschnitt 1, 9—19 ursprünglich nicht zusammen, er ist erst später in die Schrift eingefügt und zwar ohne allen Zweifel zugleich mit den Sendschreiben. Eine Vision wie die in dem Abschnitt 1, 9—19 setzen die Sendschreiben als Einleitung voraus. Von dieser Vision aus, in welcher der erhöhte Christus als der zum richterlichen Wiederkommen bereitstehende Menschensohn dem Seher erscheint, erklärt es sich, dass in den Sendschreiben Christus selber direkt zu den Gemeinden redet. Diese Vorstellung, dass Christus die unmittelbare Quelle der Weissagung, dass er, sofern er zu den Propheten redet, mit dem πνεῦμα identisch oder der Urheber und Leiter des πνεῦμα d. h. der in den Propheten vorhandenen prohetischen Potenz ist, findet sich nur innerhalb des Abschnitts 1, 9—19, in den c. c. 2 und 3 und an einigen wenigen interpolierten Stellen der Apokalypse (14, 13; 16, 15; 19, 10^{b}; 22, 7^{a}. 12. 13. 16. 17. 20). Es ist dies eine Eigentümlichkeit, wodurch sich diese Stücke von allen übrigen Bestandteilen der Apokalypse unterscheiden. Denn da redet ein Engel mit dem Apokalyptiker (19, 9; 22, 6. 8. 9. 10, cf. auch 10, 9) oder Gott selbst (21, 5 ff., cf. auch 11, 3) und ist auch nicht von τὸ πνεῦμα die Rede, sondern von τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν (22, 6). Jene Stücke und Stellen aber, die sich durch jene eigentümliche Vorstellung von der übrigen Apokalypse unterscheiden, erweisen sich damit zugleich deutlich als von gemeinsamer Herkunft.

Ganz wie die Sendschreiben zeigt der Abschnitt 1, 9—19

auch sonst eine unmittelbare, auf dieselbe Herkunft weisende Verwandtschaft mit den interpolierten Versen des letzten Schlusses der Apokalypse und eine freie Bezugnahme auf die letzten Teile der Apokalypse überhaupt. So stimmt 1, 17 unmittelbar mit 22, 13, während den Ausgangspunkt für die Worte hier und dort die Stelle 21, 6 bilden dürfte. Die Vorstellung von dem scharfen zweischneidigen Schwert, das aus dem Mund des Menschensohns geht in 1, 16, lehnt sich ohne Zweifel an an die verwandte Beschreibung des vom Himmel kommenden Christus in 19, 15. 21. Aber der Verfasser von 1, 16 ergänzt das von 19, 15. 21 entlehnte Bild durch das Wort δίστομος. Aehnlich liegt die Sache bei dem Schlusswort in 1, 18. Hier bilden die Grundlage aller Wahrscheinlichkeit nach die Verse 20, 1. 13. Aus diesen beiden Versen ist die in 1, 18 vorliegende Vorstellung kombiniert und auf Christus übertragen.

Hier haben wir wie bei den Sendschreiben deutliche Beweise für die späte Abfassung des Abschnitts 1, 9—19. Dazu kommen noch ein paar weitere Argumente in Betracht, die derselben Annahme günstig sind. Es handelt sich dabei um die Stellen 1, 9[b] und 1, 10[a]. Wenn es an ersterer Stelle heisst: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, so gehen die Worte διά κ. τ. λ. ohne Zweifel zurück auf jene Stelle der Urapokalypse 6, 9, wo die Rede ist von ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον. Dass der Verfasser des Abschnitts 1, 9—19, der den erhöhten Christus dem Seher erscheinen und mit diesem reden lässt, die μαρτυρία Ἰησοῦ gedeutet hat wie dies in 19, 10 (Schluss) der Fall ist, d. h. dass er die μαρτυρία Ἰησοῦ als das Geisteszeugnis des erhöhten Christus aufgefasst oder dieses letztere jedenfalls als einen wesentlichen Bestandteil der μαρτυρία Ἰησοῦ, als die Fortsetzung zu der von Jesus während seines Lebens abgelegten μαρτυρία, als die Form, in welcher die μαρτυρία Ἰησοῦ jetzt allein noch

unmittelbar wirksam ist, angesehen hat, hat wohl die grösste Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Hauptfrage ist nun aber: wie hat man das διὰ in 1, 9 zu erklären? Im Blick auf den regelmässigen Gebrauch des von ἕνεκα wohl zu unterscheidenden διὰ und speziell nach der Analogie von 6, 9 und 20, 4 wird man annehmen müssen, dass das διὰ in 1, 9 nicht den Zweck sondern den Grund, die Veranlassung andeuten soll. Nicht um das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu zu verkündigen oder zu empfangen, war Johannes auf Patmos, sondern weil er beides hatte, d. h. weil er ein christlicher Prophet war, darum und zur Strafe dafür ist Johannes nach Patmos gekommen. Es ist also hier ohne Zweifel von einer Verbannung des Johannes nach Patmos die Rede. Wenn man gegen diese Auffassung geltend macht, dass das Zeitwort ἐγενόμην dafür zu farblos sei, dass vielmehr dann ein anderes Zeitwort, das die Sache bestimmter kennzeichnen würde, hätte gewählt werden müssen, so entgegnen wir, dass gerade ἐγενόμην andeutet, dass Johannes nicht freien Willens, nicht aus eigenem Antrieb nach Patmos gekommen sondern dahin gebracht ist. Ueberdies liegt eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung in der Thatsache, dass die alte Kirche Apok. 1, 9 nicht anders verstanden hat als im Sinn der Verbannung des Johannes nach Patmos.

Dass Christen deportiert, speziell nach einer Insel verbannt wurden, davon hören wir zuerst in der Zeit Domitians. Die Angabe vom Patmos-Exil des Johannes in Apk. 1, 9 kann darum wohl ebenfalls erst in domitianischer oder nachdomitianischer Zeit aufgekommen sein. Darin liegt ein neuer Beweis für unsere Annahme, dass der Abschnitt 1, 9—19 bezw. 1, 9—3, 22 kein ursprünglicher Bestandteil der Apokalypse ist, denn der Ursprung der letzteren ist, wie wir zeigten, in den sechziger Jahren zu suchen.

An dieses Resultat reiht sich aber sofort ein weiteres. Stammt die ursprüngliche Apokalypse bereits aus den

sechziger Jahren und ist das Patmos-Exil in vordomitianischer Zeit nicht denkbar, so erweist sich die ganze in Apok. 1, 9. 10 enthaltene Vorstellung, dass Johannes während seiner Verbannung auf Patmos die Offenbarung empfangen habe, als eine Fiktion ohne historischen Wert. Es gilt dann nur noch klarzulegen, was der Anlass zu dieser Fiktion gewesen ist. Diese Frage ist auf Grund des Abschnitts 1, 9—3, 22 nicht schwer zu beantworten. Der Autor von 1, 9—3, 22 hat die Apokalypse benützen wollen, um die kleinasiatischen Gemeinden im Besondern ernstlich und nachdrücklich zu ermahnen und zu warnen und damit hat er vermutlich zugleich die Absicht verfolgt, das Interesse dieser Gemeinden für die Apokalypse zu gewinnen und dieselbe als ein besonders für sie bestimmtes und nützliches Buch darzustellen. Darum lässt er nicht bloss das ganze Buch an die 7 Gemeinden Kleinasiens adressiert sondern auch durch 7 einzelne Briefe an diese Gemeinden eingeleitet sein. Die Voraussetzung dafür aber war die, dass der Autor von 1, 9—3, 22 den Verfasser der Offenbarung hinstellte als Jemand, der den kleinasiatischen Gemeinden nahestand. Da bestehen nun zwei Möglichkeiten. Entweder hat der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Apostel Johannes für den Apokalyptiker gehalten und durch die Fiktion des Patmos-Exils erklären wollen, wie dieser vom ephesinischen Presbyter Johannes wohl zu unterscheidende und Kleinasien wahrscheinlich nicht näherstehende Apostel vom Herrn den Auftrag hat bekommen können, gerade an die 7 Gemeinden Asiens Briefe zu schreiben. Oder aber hat der Autor von 1, 9—3, 22 den kleinasiatischen Presbyter Johannes als Verfasser der Offenbarung erscheinen lassen und die Thatsache, dass dieser an die kleinasiatischen Gemeinden, speziell auch nach Ephesus, seinen Wohnort, Briefe schreibt, dadurch erklären wollen, dass er ihn vorübergehend nach dem Ephesus gegenüberliegenden Patmos exiliert sein liess. Die letztere Annahme hat besonders dadurch etwas Verlockendes, dass die Sendschreiben der

Apokalypse zu dem 2. und 3. Johannisbrief, die sich beide selbst und wohl mit Recht als Briefe des Presbyters zu erkennen geben, in einer nicht zu leugnenden Beziehung stehen. Die letztere wird bezeugt durch die Begriffe ἔργα, ἀγάπη, auch τέκνα und διδαχή, die in den Sendschreiben wie im 2. und 3. Johannisbrief eine Rolle spielen, sowie durch das Wort Apok. 3, 11 (2, 25), das dem in 2 Joh. 8 inhaltlich unmittelbar entspricht. Doch lässt sich diese letztere Erscheinung auch bei der Annahme, dass der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Apostel Johannes für den Verfasser der Offenbarung hält, hinreichend erklären. Wenn der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Apostel Johannes Briefe an die Gemeinden Asiens schreiben bezw. solche ihm diktiert werden lässt, so ist es ja ganz natürlich, dass er sich dabei mehr oder weniger an ihm bekannte und autoritative Vorbilder solcher Briefe, wie sie der 2. und 3. Johannisbrief für ihn waren, gehalten hat. Besonders eng ist übrigens ja auch der Anschluss keineswegs (cf. namentlich das Fehlen des Begriffs ἀλήθεια in den Sendschreiben). Man dürfte wohl eine genauere Nachahmung erwarten, wenn wirklich der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Apokalyptiker als den Presbyter Johannes hätte vorstellen wollen.

Zu Gunsten der Annahme, dass der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Apostel Johannes für den Seher der Offenbarung hält, fällt aber besonders eine Erwägung stark ins Gewicht. Mit der Apokalypse ist der Name des Apostels Johannes in der Ueberlieferung so zäh verbunden, dass ich mir das nur erklären kann, wenn von Alters her der Apostel Johannes für den Verfasser der Offenbarung gehalten wurde, bezw. wenn er wirklich der Verfasser wenigstens der Urapokalypse war. Dass nun auf einmal der Verfasser von 1, 9—3, 22 den Presbyter Johannes für den Apokalyptiker hätte ausgeben können, scheint mir eine unmögliche Sache, da der Presbyter nach einer nicht zu verwerfenden Ueberlieferung (Irenäus, haer. 2, 22, 5 und 3, 3, 4; Euseb. h. e. 4, 14 cf. 3, 23) bis in die Zeiten Tra-

jans in Ephesus gelebt hat, andererseits der Abschnitt Apok. 1, 9—3, 22 nicht so spät angesetzt werden kann, dass die lebendige Erinnerung an den Presbyter nicht den Versuch hätte verhindern müssen, die Apokalypse als ein Werk desselben darzustellen.

Sehen wir die Ueberlieferung, auf die wir uns berufen haben, näher an, so steht es vor allem durch das bestimmte, nicht anzufechtende Zeugnis des Papias (Euseb. h. e. III, 39) fest, dass der Apostel und der Presbyter Johannes unterschieden werden müssen. Behandelt Papias den letzteren als eine ihm zeitlich und örtlich und selbst persönlich nahestehende Persönlichkeit, so findet er dagegen im Apostel Johannes keinen ihm leichter und unmittelbarer zugänglichen Zeugen für die christliche Urzeit als in Petrus oder Jakobus oder Matthäus. Und wenn er überdies ausdrücklich von ihm berichtet [1]), er sei von den Juden d. h. doch wohl in Palästina getötet worden, so kann er von einem längeren Aufenthalt des Apostels Johannes in einer der kleinasiatischen Gemeinden nichts gewusst und höchstens auf Grund von Apok. 1, 9 eine vorübergehende Verbannung desselben nach dem vom kleinasiatischen Festland getrennten Patmos angenommen haben. Dass nämlich Papias die Apokalypse gekannt und hochgehalten hat, das dürfen wir von ihm dem Chiliasten (cf. Eus. a. a. O.) ohne weiteres annehmen. Und dass er den Apostel Johannes für den Verfasser gehalten hat, ist ebenfalls überwiegend wahrscheinlich. Dem Presbyter Johannes wenigstens weist Papias keine so hohe Stellung an, wie man erwarten müsste, wenn er ihn für den Seher der Offenbarung gehalten hätte. Er trennt ihn nicht nur mit Aristion von den Autoritäten ersten Rangs, sondern setzt ihm auch noch in der zweiten Linie, in der er ihn bringt, den Aristion voran und giebt

1) Nolte in der Theol. Quartalschrift 1862, III, S. 406 und de Boor in Texte und Unters. von O. v. Gebhardt und A. Harnack V, 2. 1888, S. 170. 176 f.

ihm zur Unterscheidung von dem Apostel Johannes kein anderes Prädikat als »der Presbyter«.

Aus Irenäus (V, 33, 3. 4) lässt sich in keinem Fall beweisen, dass Papias vom Presbyter Johannes seinen Chiliasmus hatte und dass er darum auch wohl diesen für den Verfasser der chiliastischen Apokalypse gehalten habe. Wenn Irenäus bei Papias die Mitteilung fand, dass die Presbyter, die noch den Herrnjünger Johannes gesehen, sich erinnert hätten, von diesem gehört zu haben, was der Herr von der wunderbaren Fruchtbarkeit im tausendjährigen Reich erzählte, so ist eben die Frage, welchen Johannes hier Papias im Auge hatte. Von Irenäus aus, dem der Apostel und der Presbyter Johannes zu einer Person zusammenfliesst, ist dies nicht auszumachen. Dagegen auf Grund von Eusebius (III, 39) muss man vermuten, dass Papias zu Gunsten des Chiliasmus sich auf jenes von den Presbytern mitgeteilte, durch Johannes angeblich überlieferte Herrnwort berufen hat und dass Eusebius dem Papias eben im Blick auf jene von ihm so verwertete Ueberlieferung ein Missverständnis der Erzählungen der Apostel vorgeworfen hat, indem er das, was von jenen sinnbildlich und mystisch gesagt worden, nicht recht verstanden habe. Ist dies richtig, dann kann es kaum zweifelhaft sein, dass in jener Papiasstelle der Apostel Johannes als Quelle jener Ueberlieferung gemeint ist. Denn Eusebius redet ja von ἀποστολικαὶ διηγήσεις und gedenkt erst nachher der Ueberlieferungen, die Papias von Aristion und vom Presbyter Johannes hat. Die Quelle der von den Presbytern mitgeteilten Traditionen über die Zustände im tausendjährigen Reich muss also der Apostel Johannes gewesen sein und wenn man gerade auf ihn solche chiliastische Traditionen zurückführte, so wird man (speziell jene Presbyter und Papias) gerade ihn d. h. den Apostel Johannes für den Verfasser der chiliastischen Apokalypse gehalten haben.

Der Verfasser der ignatianischen Briefe kennt die Apo-

kalypse und macht von ihr Gebrauch, hat aber allem nach den Apokalyptiker doch nicht für einen in Kleinasien heimischen Mann gehalten, sonst müsste man erwarten, dass er zu den kleinasiatischen Gemeinden speziell zu den Ephesiern von ihrem Johannes reden würde, wie er von ihrem Paulus redet. Daraus wird wahrscheinlich, dass auch dieser altchristliche mit Papias ungefähr gleichzeitige d. h. um 150 schreibende Schriftsteller den Apostel Johannes für den Verfasser der Offenbarung gehalten hat und sich bewusst war, dass dieser in keiner näheren Beziehung zu Kleinasien gestanden hat.

Auch Justin (Dial. 81) weiss es nicht anders, als dass der Apostel Johannes Verfasser der Offenbarung ist.

Dass so die ältesten Quellen, denen wir etwas über den Verfasser der Apokalypse entnehmen können, dass insbesondere Papias, der den Presbyter und den Apostel Johannes mit vollem Bewusstsein unterscheidet, zu Gunsten der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes zeugen, ist eine starke Stütze für unsere Annahme, dass auch der Verfasser von Apok. 1, 9—3, 22 den Apostel Johannes für den Seher der Offenbarung gehalten hat. Wenn später, wie dies in erster Linie bei Irenäus der Fall ist, der Apostel und der Presbyter Johannes verwechselt werden, so wird eine Hauptursache davon eben in der Thatsache zu finden sein, dass der Verfasser von Apok. 1, 9—3, 22 aus den oben angegebenen Gründen den Apostel Johannes durch das Patmos-Exil Kleinasien nahebrachte.

Dieses Patmos-Exil des Apostels Johannes ist, wie wir nach dem Vorstehenden annehmen dürfen, eine Fiktion, die erst in nachdomitianischer Zeit entstanden sein kann. Ebendarin aber liegt, wie bereits bemerkt, ein Beweis dafür, dass der Abschnitt 1, 9—19 bezw. 3, 22 einen späten Zusatz innerhalb der Apokalypse bildet.

Zu Gunsten dieser Annahme können wir uns noch auf ein anderes Argument berufen. In 1, 10 kommt der Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα vor. Dass damit der Gerichtstag

gemeint sei, wie z. B. Weyland annimmt, ist eine unmögliche Ansicht. Denn erstens hat der Ausdruck sonst nirgends diese Bedeutung, und sodann könnte doch am Gerichtstag selbst Christus nur noch das Gericht vollziehen, nicht aber erst noch Briefe an die kleinasiatischen Gemeinden diktieren, in welchen dieselben zur Busse aufgefordert werden im Blick auf das nicht bereits erfolgte sondern nur in Bälde bevorstehende Kommen Christi.

Der Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα ist überall, wo er vorkommt, die christliche Bezeichnung des Sonntags. Aber in der ältesten christlichen Literatur findet sich der Ausdruck noch nicht. Der Apostel Paulus (1 Kor. 16, 2) sowie der Verfasser des Wirberichts der Apostelgeschichte (20, 7) reden vom ersten Wochentag. In dem erst nach dem Jahr 70 entstandenen Barnabasbrief (c. 15) ist die Rede vom achten Tag. Wenn Justin den Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα ebenfalls nicht gebraucht, sondern in der Apologie (c. 67) vom sogenannten Sonntag und im Dialog (c. 24. 41. 138) vom achten Tage spricht, so lässt sich das allerdings bei ihm durch die Rücksicht auf die angeredeten Personen erklären. Die ersten Spuren der Bezeichnung des Sonntags als κυριακὴ ἡμέρα finden sich in der um 150 entstandenen ignatianischen Literatur (ad Magn. 9), in der immer noch am sichersten zwischen 120 und 160 anzusetzenden Lehre der 12 Apostel (c. 14: in der pleonastischen Formel κατὰ κυριακὴν κυρίου) sowie im Petrusevangelium, das keinenfalls mehr dem ersten Jahrhundert angehört.

Aus den angeführten Thatsachen dürfen wir ableiten, dass der Ausdruck κυριακὴ ἡμέρα frühestens gegen das Ende des ersten Jahrhunderts aufgekommen sein kann. Wollte man dagegen einwenden, dass das Adjektiv κυριακός schon in der apostolischen Zeit geläufig gewesen sei, sofern Paulus (1. Kor. 11, 20) von einem κυριακὸν δεῖπνον rede, so bemerken wir dagegen, dass wir 1. Kor. 11 nicht für ein von des Paulus Hand stammendes Kapitel halten kön-

nen. Es ist selbst erst späteren Ursprungs [1]). Haben wir mit unserer oben ausgesprochenen Ansicht über die Entstehung des Ausdrucks κυριακὴ ἡμέρα Recht, dann haben wir in der Thatsache, dass dieser Ausdruck in Apok. 1, 10 angewendet wird, ein neues Argument dafür, dass der Abschnitt 1, 9—19 bezw. 3, 22 keinenfalls zur Urapokalypse gehört, sondern eine spätere Einschaltung bildet.

Nehmen wir alles, was wir bisher hinsichtlich der Sendschreiben und hinsichtlich der Verse 1, 9—19 ermittelt haben, zusammen, dann glauben wir es als wahrscheinlich bezeichnen zu dürfen, dass der Abschnitt 1, 9—3, 22 erst unter Hadrian geschrieben und in die Apokalypse hereingebracht ist.

Uebrig sind nun von den drei ersten Kapiteln noch die Verse 1, 1—8. Fassen wir davon zunächst die Verse 1, 1—3 ins Auge, so haben wir hier eine Ueberschrift, die dem in 1, 4—6 vorliegenden Eingang des Buches noch vorhergeht. Solch eine Ueberschrift fällt auf, sie findet sich bei andern neutestamentlichen Schriften nicht, sie hat etwas Absichtsvolles und Anspruchsvolles. Dazu kommt, dass die Verse 1, 1—3, wie insbesondere der Relativsatz: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ beweist, in einer Objektivität gehalten sind, wie sie in den Mund des Apokalyptikers Johannes selbst nicht passen will, sondern nur in den eines Späteren, der darin von vornherein auf die ganze Wichtigkeit des Buchs durch Hinweis auf seinen göttlichen Ursprung energisch aufmerksam machen möchte. Als einen Bestandteil der Urapokalypse können wir daher die Verse 1, 1—3 nicht auffassen. Sie sind späterer Zusatz. Diese Annahme bestätigt sich uns durch einige weitere Beobachtungen. In 1, 1 wird Jesus als das Subject der Offenbarung bezeichnet. Wenn er gleich selbst die letztere von Gott empfangen hat und die Vermittlung derselben an Johannes einem Engel aufträgt,

1) cf. Theol. Tydschrift 1889 S. 321 f.

so ist doch er es, der sich dem Apokalyptiker kundgibt. Was dieser in der Vision empfängt (ὅσα ἴδεν), ist daher im letzten Grund, seinem Werth und Wesen nach ὁ λόγος τοῦ θεοῦ d. h. das prophetische Offenbarungswort Gottes, aber doch genauer, wenn man nämlich auf die Form oder die Quelle sieht, in der oder aus der dasselbe dem Apokalyptiker zukommt, ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, d. h. das Geisteszeugnis des erhöhten Christus. Sonach haben wir hier ganz dieselbe Auffassung der prophetischen Offenbarung, wie wir sie im Unterschied von dem grossen Hauptbestand des Buchs in dem Abschnitt 1, 9—3, 22 und in den interpolierten Stellen 14, 13; 16, 15; 19, 10^b; 22, 7^a. 12. 13. 16. 17. 20. finden. Speziell in 22, 16 ist auch, vermutlich in Akkommodation an 22, 6. 8, von einem Engel die Rede, durch den Jesus dem Apokalyptiker sich mitteilt, aber dieser Engel muss wohl mit dem 22, 17 genannten πνεῦμα identisch sein, das insbesondere am Schluss der Sendschreiben als das Medium zwischen Christus und dem Seher erscheint.

Auch noch von einem anderen Gesichtspunkt aus zeigen sich die Verse 1, 1—5 mit dem Abschnitt 1, 9—3, 22 verwandt. Der Urheber dieses Abschnitts hat, wie wir bereits bemerkten, die Absicht, den Verfasser der Offenbarung durch die Fiktion des Patmosexils den kleinasiatischen Gemeinden nahezubringen und durch Einfügung der Sendschreiben die Apokalypse als ein speziell ihnen geltendes Buch darzustellen. Er will also offenbar und wohl vermutlich nicht allein gegenüber einer gleichgültigen sondern vielleicht selbst ablehnenden Haltung der Kleinasiaten, dem Buch ihr Interesse gewinnen. Ganz dieselbe Tendenz verfolgt der Verfasser von 1, 1—3. Darauf haben wir schon oben im allgemeinen gewiesen. Hier möchten wir speziell noch die Aufmerksamkeit lenken auf die Schlussworte der Verse 1, 1—3: μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα. Hier ist jene Tendenz mit Händen zu

greifen. Hier wird ganz ostentativ darauf hingearbeitet, dass der Apokalypse entgegen aller Ablehnung oder Unterschätzung ihre Anerkennung zu Teil und eine Stelle eingeräumt werde unter den Schriften, die in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen werden.

Hier geht ein interessantes Licht auf über die Geltung, welche die Apokalypse damals hatte bezw. nicht hatte. Hier sehen wir, wie man der Apokalypse ihre Anerkennung erst hat erkämpfen müssen, eine Thatsache, die im Zusammenhang unserer Hypothese von der allmählichen Entstehung der Apokalypse und speziell vom cerinthischen Ursprung einzelner Teile derselben sofort verständlich wird und dieser Hypothese selbst wieder zur Bestätigung dient.

Wenn in V. 3 vom ἀναγινώσκων gegenüber den ἀκούοντες die Rede ist, so ist daraus nicht zu schliessen, dass zur Zeit der Abfassung der Verse 1, 1—3 bereits das Amt des Lektors bestanden hat. Es wird nur ein geordneter Gemeindegottesdienst vorausgesetzt, in welchem nicht bloss Abschnitte aus dem Alten Testament sondern auch solche aus autoritativen christlichen Schriften zur Verlesung kamen. Die Vorlesung wird geschehen sein vom Leiter des Gottesdiensts, denn der ἀναγινώσκων in 1, 3 scheint die Auswahl des Vorzulesenden in seiner Macht zu haben. Bei Justin wird (cf. Apol. I, 67) der ἀναγινώσκων bereits vom προεστώς unterschieden.

Wie wir bei den Sendschreiben eine Verwandtschaft mit dem 2. und 3. Johannisbrief wahrgenommen haben, so kann man auch in 1, 2 in dem ὃς ἐμαρτύρησεν . . . ὅσα ἴδεν eine Beziehung auf 3 Joh. 12 finden. Noch näher freilich liegt die Vergleichung mit καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν in Joh. 19, 35 (cf. 3, 11), in welchem Vers wohl die ferneren Worte καὶ ἀληθινὴ — λέγει von einer späteren Hand auf Grund von 3 Joh. 12 eingefügt sind. Wir könnten noch auf Joh. 21, 24 und 1 Joh. 1, 2; 4, 14 weisen, doch diese Stellen sind späteren Ursprungs und haben selbst 3 Joh. 12 und Joh. 19, 35 zur Voraussetzung.

Wenn wir endlich fragen, welche Persönlichkeit bei dem in V. 1 genannten Johannes wohl gemeint ist, so lässt die Thatsache, dass hier einfach von Johannes dem Knecht Jesu Christi die Rede ist, am ehesten denken an den Apostel Johannes, den Knecht Jesu Christi κατ' ἐξοχήν.

Nach all' dem Gesagten kann, meinen wir, kaum daran gezweifelt werden, dass die Ueberschrift der Apokalypse in den Versen 1, 1—3 ein später Zusatz ist, der wohl derselben Hand wie der Abschnitt 1, 9—3, 22 und die damit verwandten Stellen seinen Ursprung verdankt.

Schwieriger ist das Urteil über die Verse 1, 4—6. Dieselben enthalten einen Eingang, wie ihn andere neutestamentliche Schriften, speziell die Briefe auch haben, und da die Urapokalypse vor 1, 9ᵃ; 4, 1 ebenfalls wohl einen Eingang gehabt haben dürfte, so entsteht die Frage, ob und inwieweit wir in den Versen 1, 4—6 den Eingang der Urapokalypse noch besitzen. Die ersten Worte in V. 4 geben freilich sofort zu Bedenken Anlass, denn dass hier sich Johannes an die 7 Gemeinden Asiens wendet, steht doch wohl kaum ausser Zusammenhang mit dem Abschnitt 1, 9—3, 22. Dass auch in V. 4 nicht von den Gemeinden Asiens überhaupt die Rede ist, dass vielmehr der Verfasser sich gerade auf 7 beschränkt, lässt bereits erwarten, dass er diese 7 nennen und mit ihnen sich speziell beschäftigen wird, wie dies in 1, 9—3, 22 der Fall ist. Wenn man daher die Worte: Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ nicht in ihrem ganzen Umfang streichen will, wird man wohl kaum mehr als Ἰωάννης ταῖς ἐκκλησίαις als ursprünglich festhalten können und dies muss denn auch bei einem Buch, das eine für alle Gemeinden gleich wichtige Offenbarung enthält, als die passendste Adresse angesehen werden.

Die nun folgende Formel χάρις καὶ εἰρήνη wird gewöhnlich als paulinisch bezeichnet. Aber gerade bei einer solch' allgemeinen Grussformel darf man wohl von vornherein daran zweifeln, dass sie das spezifische Eigentum einer bestimmten Persönlichkeit ist, und vermuten, dass sie

Allgemeingut war, wovon Jeder Gebrauch machen konnte.

Die weiteren Worte: ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος passen ganz in den Mund des Urapokalyptikers, der auch in 4, 8 Gott also bezeichnet.

Wenn nun zwischen dieser Erwähnung Gottes und der späteren Nennung Christi von den 7 Geistern Gottes die Rede ist, so erheben sich dagegen mehrfache Bedenken. Nirgends wird sonst im Neuen Testament beim Gruss und Segenswunsch neben Gott und Christus auch noch des Geistes oder der Geister Gottes gedacht. Wenn es in Apok. 1, 4 der Fall ist, so tritt hier ein trinitarisches Interesse hervor, das die Worte: καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ als keinen Bestandteil der Urapokalypse erscheinen lässt. Sie müssen späteren Ursprungs sein. Jene Worte stehen auch offenbar im Zusammenhang mit oder fussen auf den Worten in 4, 5[b], die wir bereits als eine Interpolation innerhalb der Urapokalypse kennen gelernt haben.

Dagegen entspricht die Fortsetzung des Segenswunsches in V. 5 wiederum ganz der Urapokalypse. Wenn in der letzteren (cf. 6, 9) gesprochen wird von denen, die hingeschlachtet wurden wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, so kann, wie wir bereits früher gesehen haben, das Zeugnis, von dem hier die Rede ist, nur als das Zeugnis Jesu aufgefasst werden, das dieser in Lehre, Leben und Sterben (cf. die Auffassung Jesu als des geschlachteten Lamms) abgelegt hat. Fasst sich so nach der Urapokalypse das Werk Jesu zusammen in seiner μαρτυρία, so ist es ganz im Einklang damit, wenn er in 1, 5 ὁ μάρτυς ὁ πιστός genannt wird. Und wenn diese letztere Bezeichnung nur auf Jesu irdisches Lebenswerk sich bezieht, so schliesst sich daran ganz von selbst die zu seiner Charakteristik notwendige Ergänzung: ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Diese beiden weiteren Bezeichnungen entsprechen auch ganz den Anschauungen der Urapokalypse, in welcher von der Er-

höhung des geschlachteten Lamms in den Himmel die Rede ist und von seiner Vollmacht, durch Oeffnung des Buchs und seiner Siegel das Gericht über die Welt heraufzuführen. Diese beiden zuletzterwähnten Bezeichnungen haben ihre Grundlage in Ps. 89, 28: καὶ ἐγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν. τῆς γῆς.

Die in V. 5[b] und 6 folgende Doxologie ist im Eingang der Urapokalypse d. h. eines Buchs, das von der dem Lamm zu Teil gewordenen Ehre und Vollmacht handelt, auch ganz am Platz. Die in den Worten τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ vorliegende Vorstellung ist dieselbe wie in 5, 9: καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς κ. τ. λ. Hat das Lamm nach der letzteren Stelle ein Volk für Gott erkauft durch sein Blut, so ist die Voraussetzung dabei, dass die Erkauften zuvor in Knechtschaft waren, nämlich in Sündenknechtschaft oder in Teufelsknechtschaft durch die Sünden, aus der sie erlöst werden mussten. Dies ist in 1, 5 ausgedrückt.

Das καὶ ἐποίησεν κ. τ. λ. in V. 6 aber entspricht unmittelbar der ebenfalls zur Urapokalypse gehörigen Stelle 5, 10. Wird in V. 6 Gott auch noch der Vater Jesu Christi genannt, so ist dies in der Urapokalypse 14, 1 auch der Fall.

Wenn wir also innerhalb der Verse 1, 4—6 die Worte ἑπτά . . . ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ und καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων — τοῦ θρόνου αὐτοῦ (V. 4) streichen, dann glauben wir im übrigen den Eingang der Urapokalypse vor uns zu haben.

Während man nun sofort den Beginn der Offenbarung selbst erwarten sollte, folgt in den Versen 1, 7. 8 zunächst ein Gotteswort, ein Citat aus der Offenbarung Gottes im Alten Testament, das thatsächlich freilich aus verschiedenen alttestamentlichen Sprüchen zusammengesetzt ist. Es wird hier als eine Art Motto an die Spitze der neutestamentlichen Offenbarung gesetzt, um im voraus ihren Inhalt anzudeuten und ihre Wahrheit aus der Konformität mit der alttestamentlichen Offenbarung zu begründen.

Dass die ganze Rede in V. 7 und 8 als Rede Gottes dargestellt wird, daran kann, glaube ich, kein Zweifel sein. Die einzelnen alttestamentlichen Sprüche, die darin verwertet werden, sind in V. 7 Dan. 7, 13 und Sach. 12, 10. 12, wobei dem Verfasser deren Kombination in Matth. 24, 30 bereits vorzuschweben scheint. Sach. 12, 10 wird aber vollständiger als bei Matthäus nach dem Urtext (nicht nach der LXX) benützt. Joh. 19, 35 ist dabei kaum vorausgesetzt. Denn da ist von dem Durchstechen des bereits toten Jesus die Rede, in Apok. 1, 7 dagegen ist an ein Erstechen Jesu durch die Kreuznägel gedacht.

Zu den in 1, 7 verwerteten Worten des Alten Testaments wird in 1, 8 noch ein Wort aus Jes. 44, 6 gefügt.

Der Sinn der Verse 1, 7. 8 ist der: Schon im Alten Testament hat Gott, wie wir dies nun in der neutestamentlichen Offenbarung des Näheren ausgeführt lesen, darauf gewiesen, dass Christus in den Wolken des Himmels kommen soll zum Schrecken derer, die ihn erstochen haben, und sich dementsprechend als das A und das O bezeichnet, der wie das erste so das letzte Wort in der Weltgeschichte sprechen wird.

Was den Ursprung der Verse 1, 7. 8 betrifft, so konnte V. 7 der Apokalypse als Motto erst vorgesetzt werden, nachdem in die Apokalypse die Schilderung des Kommens Christi aus dem Himmel in 19, 11 ff. aufgenommen war.

Zum gleichen Resultat kommen wir von 1, 8 aus. Das Wort: »Ich bin das A und das O« geht allerdings in letzter Linie aufs Alte Testament, speziell auf Jes. 44, 6 zurück. Allein vom A und O ist da nicht die Rede. Und doch wird das Wort gerade in dieser Form in 1, 8 als ein geläufiges Citat behandelt, das keinen erklärenden Zusatz nöthig hat. Nun finden wir in der Apokalypse selbst und zwar am Schluss eben jenes mit 19, 11 anhebenden Abschnitts in 21, 6 gleichfalls im Munde Gottes das Wort: »Ich bin das A und das O« aber noch mit dem erklärenden Zusatz: »der Anfang und das Ende«. Offenbar hat der Ver-

fasser von 1, 8 bereits 21, 6 gekannt und weil ihm das Wort von daher vertraut und geläufig war, jenen erklärenden Zusatz bereits nicht mehr für nötig gehalten.

Wenn also der Verfasser von 1, 7. 8 die aus 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 bestehende Einschaltung in die Apokalypse voraussetzt, so erweisen sich die Verse 1, 7. 8 selbst als kein ursprünglicher Bestandteil des Buchs. Identisch mit jenem Einschalter von 12, 1—20 und 19, 11 ff. ist ohne Zweifel der Verfasser von 1, 7. 8 nicht. Das ergibt sich aus dem Verhältnis von 1, 8 zu 21, 6 sowie daraus, dass in 19, 11 ff. nicht unmittelbar von einem Kommen Christi auf den Wolken des Himmels die Rede ist. Der Verfasser von 1, 7. 8 ist ein Späterer. Aber mit dem Verfasser von 1, 9—3, 22 und den damit zusammenhängenden Versen besonders am Schluss des Buchs ist er auch nicht identisch. Denn auffallenderweise vermeidet der Verfasser von 1, 7. 8 den Ausdruck »Menschensohn«, der in 1, 9 ff. eine Rolle spielt und bezeichnet das Wort »Ich bin das A und das O« als Gotteswort, während es in dem vom Verfasser von 1, 9 ff. stammenden Vers 22, 13 Jesu selbst in den Mund gelegt wird.

Wenn nach 1, 7. 8 Gott sich als das A und das O beweist, sofern Christus in den Wolken des Himmels kommt, so ist die Vorstellung hier die, dass in Christus Gott selbst kommt. Gott und Christus sind hier in solcher Einheit gedacht, dass sich von da aus der Schluss auf eine modalistische Auffassung des Verhältnisses beider nahe legt. Dieselbe Vorstellung finden wir nun in einer Reihe anderer unter sich verwandter interpolierter Stellen in der Apokalypse: 5, 11—14; 6, 16 (Schluss); 7, 9—17; 14, 1. 4. 5; 21, 22—27; 22, 1 (Schluss); 22, 3 (καὶ τοῦ ἀρνίου), wozu noch einige andere Stellen gehören. Hier ist auch überall das Streben, nicht bloss das Lamm überhaupt in den Vordergrund zu rücken sondern es insbesondere Gott selbst als eins und gleich mit ihm zur Seite zu setzen. Dies legt die Annahme nahe, dass der Verfasser von 1, 7. 8 identisch ist mit dem Ver-

fasser jener Stellen, von denen überdies ebenfalls feststeht, dass sie erst nach der Einschaltung der c. c. 12. 13. 15. 16. 19, 11 ff.; 21, 9 ff. in die Apokalypse hereingekommen sind. Wenn in jenen Stellen überall vom Lamm die Rede ist, in 1, 7. 8 dagegen nicht, so erklärt sich das daraus, dass wir es in 1, 7. 8 mit Citaten aus dem Alten Testament zu thun haben, die keinen Bestandteil der apokalyptischen Ausführung selbst bilden, sondern als Motto dienen sollen.

II.

Die einzelnen Bestandteile der Apokalypse.

1. Die Urapokalypse.

Der Grundstamm der ursprünglichen Apokalypse besteht nach der bisherigen Untersuchung aus den Abschnitten 1, 4—6 (mit Ausnahme der Worte ἑπτά, ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ und καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ in V. 4); 1, 9[a] (bis βασιλείᾳ); 4, 1—11 (ohne das μετὰ ταῦτα in 4, 1 und ohne 4, 5[b] d. h. ohne die Worte καὶ ἑπτὰ λαμπάδες κ. τ. λ.); 5, 1—10 (ohne 5, 6[b] d. h. ohne die Worte καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ κ. τ. λ., ohne den Schluss von 5, 8 d. h. die Worte: ἅ εἰσιν κ. τ. λ., ohne die Worte καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους in 5, 9, statt welcher auf ἐκ πάσης φυλῆς ursprünglich folgte υἱῶν Ἰσραήλ, endlich ohne die Worte: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς in 5, 10); 6, 1—17 (ohne die Worte: καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16); 7, 1—8; 8, 1—13; 9, 1—21; 11, 14—19 (ohne die Worte: καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ in V. 15 und τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί in V. 18); 14, 1—3 (ohne die Worte: τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί in V. 1); 14, 6—8; 14, 14—20; 19, 5—10 (ohne den letzten Satz: ἡ γὰρ μαρτυρία κ. τ. λ. in V. 10).

Diese ursprüngliche Apokalypse trug vermutlich einfach die Adresse: »Johannes an die Gemeinden«. Ihr Inhalt ist in der Kürze folgender.

Auf den Eingang, der neben der Adresse einen Segenswunsch und eine Lobpreisung Christi enthält, folgt sofort die Schilderung der Visionen. Johannes sieht eine Thüre im Himmel geöffnet und vernimmt eine Stimme wie Trompetenklang, die ihm befiehlt heraufzukommen, um zu sehen, was nach diesem geschehen soll. Alsbald im Geist schaut er den Thron Gottes im Himmel, umgeben von 24 Thronen, auf denen ebensoviele Aelteste sitzen. Vor dem Thron ist es wie ein gläsernes Meer gleich Krystall und mitten an jeder Seite des Thrones sind 4 Wesen, von denen das erste einem Löwen gleicht, das zweite einem Stier, das dritte ein Antlitz hat wie ein Mensch, das vierte ähnlich ist einem fliegenden Adler. »Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Allbeherrscher, der da war, der da ist und der da kommt«, rufen die 4 Wesen ohne Ausruhen Tag und Nacht und die 24 Aeltesten stimmen in den Preis ein, beugen sich, legen ihre Kronen nieder vor dem Thron und sprechen: »Würdig bist du unser Herr und unser Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt, denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen waren sie und wurden geschaffen«.

Und der auf dem Thron sitzt, hält in seiner Rechten ein Buch mit 7 Siegeln, das Niemand weder im Himmel noch auf der Erde noch unter der Erde zu öffnen vermag. Aber ein Lamm mit 7 Hörnern, das inmitten des Throns, der 4 Wesen und 24 Aeltesten dasteht, als wie geschlachtet, tritt herzu und empfängt das Buch aus der Hand Gottes und die 4 Wesen und die 24 Aeltesten fallen vor ihm nieder und preisen es, dass es würdig sei, das Buch zu nehmen und zu öffnen, darum dass es geschlachtet worden sei und für Gott erkauft habe ein Volk durch sein Blut aus allen Stämmen Israels.

Das Lamm löst nun nacheinander die 7 Siegel und auf die Oeffnung der 4 ersten erscheinen 4 Reiter auf Pferden von verschiedener Farbe, welche die bedeutungsvollen, auf das nahe Ende hinweisenden Ereignisse der Zeit

des Apokalyptikers symbolisch darstellen sollen. Und zwar erscheint zunächst nach Oeffnung des ersten Siegels ein Reiter auf weissem Pferd, der einen Bogen hält und einen Kranz empfängt und siegreich hinzieht um zu siegen. Nach Oeffnung des zweiten Siegels kommt ein Reiter auf feuerfarbenem Pferd hervor, der von der Erde den Frieden nimmt und ein grosses Schwert führt. Es folgt nach Eröffnung des dritten Siegels ein Reiter auf schwarzem Pferd mit einer Wage in der Hand, während zu gleicher Zeit eine Stimme aus den 4 Tieren heraus ruft: »ein Mässlein Weizen einen Denar und 3 Mässlein Gerste einen Denar, dem Oel und dem Wein thue nichts«. Die Eröffnung des vierten Siegels bringt einen Reiter auf gelbem Pferd, der Tod heisst und dem der Höllengott folgt und dem Vollmacht gegeben ist über den vierten Teil der Erde, zu töten mit dem Schwert und mit Hunger und Sterben und durch die wilden Tiere der Erde. Nach Eröffnung des fünften Siegels sieht der Apokalyptiker die Seelen derer, die wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, erschlagen sind, unter dem Altar und hört sie zu Gott rufen, wie lange er noch säumen wolle, ihr Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen.

Die Oeffnung des sechsten Siegels sodann hat furchtbare Naturvorgänge im Gefolge, vor denen sich die Bewohner der Erde, voran die Könige und die Gewaltigen, in den Höhlen und Klüften zu verbergen suchen. Darauf erscheinen 4 Engel an den 4 Enden der Erde, welche die 4 Winde festhalten, damit kein Wind wehe über die Erde, noch über das Meer, noch über die Bäume, aber ehe sie durch das Loslassen der Winde die Erde schädigen, gebietet ihnen ein anderer von Osten aufsteigender Engel Einhalt, bis die Knechte Gottes versiegelt seien auf ihrer Stirn. Die Zahl der Versiegelten beträgt 144,000, aus jedem Stamm Israels 12,000.

Nachdem endlich das siebente Siegel geöffnet ist, entsteht ein Schweigen im Himmel von einer halben Stunde.

Sieben Engel mit 7 Posaunen treten vor Gott, während ein anderer Engel aus goldenem Rauchfass Weihrauch mischt zu den Gebeten der Heiligen auf dem goldenen Altar vor dem Thron, um sie angenehm zu machen vor Gott. Als Zeichen der Erhörung nimmt er darauf das Rauchfass und schleudert es mit Feuer gefüllt auf die Erde, dass Donner, Schall, Blitze und Erdbeben geschehen.

Und nun blasen die 7 Engel die 7 Trompeten und jedesmal erfolgt eine schwere Plage. Die erste trifft den dritten Teil der Erde, dessen Gewächse versengt werden; die zweite den dritten Teil des Meers, der zu Blut wird; die dritte den dritten Teil der Flüsse und Quellen, deren Wasser bitter werden; die vierte den dritten Teil der Gestirne, die sich verfinstern. Nach Eintritt der vierten Plage fliegt ein Adler im Mittelhimmel, um ein dreifaches Wehe zu rufen über die Erde und ihre Bewohner Angesichts der drei Engel, die noch blasen werden. Auf den Schall der fünften Trompete fällt ein Stern vom Himmel und öffnet den Brunnen des Abgrunds, aus dessen Rauch Heuschrecken hervorgehen, um fünf Monate lang die Menschen zu quälen, die nicht das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen. Dies ist das erste Wehe. Die sechste Trompete bringt das zweite. Vier Engel, die bereit stehen am grossen Fluss Euphrat, werden losgelassen und ein Heer von Reitern in furchtbarer Rüstung und auf verderbenbringenden Rossen stürzt sich nun auf die Menschen, um den dritten Teil derselben zu töten. Trotzdem thut der Rest der Menschen nicht Busse über seine bösen götzendienerischen Werke und so bricht denn das dritte und letzte Wehe herein. Die siebente Trompete ertönt und es erhebt sich der Ruf im Himmel: »Das Reich der Welt ist unserem Herrn geworden« und die 24 Aeltesten fallen nieder vor Gott und preisen ihn, dass er die grosse Gewalt ergriffen habe und dass der Tag seines Zorns gekommen sei, zu geben den Lohn seinen Knechten, den Propheten und den Heiligen und denen, die seinen Namen fürchten, den

Kleinen und den Grossen und zu verderben, die da verderben die Erde. Der Tempel Gottes im Himmel öffnet sich mit der Lade seines Bundes unter Blitzen, Donner, Erdbeben und grossem Hagel. Auf dem Berg Zion erscheint sodann das Lamm, um diejenigen um sich zu sammeln, die das Siegel Gottes tragen auf ihrer Stirn. Vom Himmel her ertönt ein Lied, das vor dem Thron Gottes, den 4 Wesen und den Aeltesten gesungen wird und das auf Erden Niemand lernen kann als die 144,000 Versiegelten, die erkauft sind von der Erde. Darauf erscheint ein Engel im Mittelhimmel, der ein ewiges Evangelium zu verkündigen hat bei den Bewohnern der Erde und alle Völker auffordert, im Angesicht des anbrechenden Gerichts Gott zu fürchten und ihm ihren Preis darzubringen. Ihm folgt ein anderer Engel, der den Fall der Stadt Rom verkündigt. Und nun kommt das Gericht über die Welt überhaupt. Auf einer weissen Wolke erscheint einer wie eines Menschen Sohn mit einer goldenen Krone auf dem Haupt und einer scharfen Sichel in der Hand. Dieser Menschensohn auf der Wolke erhält von einem Engel die Weisung, seine Sichel ausgehen zu lassen, da die Ernte der Erde dürr geworden. Diesem Bilde parallel wird sodann das Gericht dargestellt unter dem einer Weinlese, indem ein anderer Engel erscheint, der gleichfalls eine scharfe Sichel in der Hand hält und wiederum von einem Engel den Befehl empfängt, die Trauben zu schneiden vom Weinstock und sie zu werfen in die grosse Zorneskelter Gottes.

Nachdem dann Alles vollendet ist, erhebt sich im Himmel ein Lobpreisen darüber, dass der Herr Gott der Allbeherrscher König gewesen und die Hochzeit des Lamms nun gekommen sei. Mit den Worten: »Dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes« kündigt sodann der Engel dem Johannes an, dass die Offenbarung, die er ihm zu übermitteln gehabt, zu Ende sei. Johannes will dem Engel anbetend zu Füssen fallen, aber dieser wehrt es ihm und heisst ihn vielmehr Gott anbeten, da er selbst nichts anderes als sein und

seiner Brüder, die das Zeugnis Jesu haben, Mitknecht sei.

Ueberblickt man diesen Entwurf der ursprünglichen Apokalypse, so geht das Interesse des Verfassers darin auf, dass er zeigt, einerseits wie das Strafgericht über Rom und die Welt überhaupt unmittelbar bevorstehe und durch welche Mittelglieder hindurch dasselbe sich vollziehe, andererseits wie die Knechte Gottes hiedurch gerächt (6, 10) und selbst von den Gerichten verschont (7, 1 ff.; 14, 1 ff.) samt allen denen, die Gott fürchten (11, 8; 14, 6; 19, 5) der Vereinigung mit dem Herrn entgegengehn.

Was die religiöse Grundanschauung dieser ursprünglichen Apokalypse betrifft, so sind die Vorstellungen von Gott und Christus durchaus angelehnt an alttestamentliche Bilder und Begriffe. Gott ist der in Herrlichkeit thronende, von einem Hofstaat umgebene Himmelskönig, der sich in Blitz und Donner offenbart, der παντοκράτωρ, der da ist, der da war und der da kommt, der Ewige, dessen erstes und grösstes Werk die Schöpfung ist, der aber in allem seinem Walten sich als den Heiligen beweist und darum fortwährenden Lobpreis verdient. Dieser wird ihm gebracht teils von den 4 Wesen, den Repräsentanten der Lebewelt, die als solche zugleich seine Herrschaft wie seine beständige Aufsicht über diese bezeugen, teils von den 24 Aeltesten, den himmlischen Repräsentanten des ihn verehrenden irdischen Gottesvolkes (c. 4). Sind die 4 Wesen und 24 Aeltesten die nächste Umgebung Gottes, Engel stehen ihm in reicher Zahl zu Diensten (c. c. 7. 8. 14) und scheinen zum Teil selbst in der Gestalt eines Adlers (8, 13) oder eines Sterns (9, 1) aufzutreten.

Die Wohnung Gottes im Himmel wird als ein Tempel vorgestellt, in dem Altar und Bundeslade (6, 9; 8, 3—5; 11, 19) sich befinden. Unter und auf jenem Altar Gottes im Himmel sammelt sich alles, was an Opfern und Gebeten von der Erde zu ihm aufsteigt. Unter dem Altar befinden sich die Seelen derer, die um des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet sind (6, 9 ff.), auf

den Altar gelangen die Gebete der Heiligen, zu denen ein Engel Weihrauch fügt, um sie angenehm zu machen vor Gott (8, 3 ff.). Wie die Seelen der Märtyrer unter dem Altar zu Gott um Rache schreien gegenüber den Bewohnern der Erde, so erflehen auch die Gebete der Heiligen von Gott das Gericht über die Welt, und sie fallen besonders ins Gewicht in dem Augenblick, da es sich um den Eintritt der eigentlichen Endplagen handelt. Gott ist es also, von dem durch ein machtvolles Eingreifen in den Weltlauf, durch siegreiches königliches und richterliches Auftreten gegen all die ungerechten Verderber der Erde gerechte Vergeltung, Strafe für die Bösen, aber auch Belohnung für seine Knechte erwartet wird (11, 14—19).

Jesus Christus (1, 5) ist der Sohn Gottes. Er wird zwar nicht direkt so bezeichnet, aber wiederholt wird Gott sein Vater genannt (1, 6; 14, 1). Seine Gottessohnschaft beruht aber ganz auf seinem Werk, sofern er ist der Löwe aus Juda, die Wurzel Davids, der überwunden hat (5, 5), d. h. sofern er in siegreichem opfermutigem Kampf mit Welt und Teufel das Gottesreich begründet hat, oder sofern er ist der treue Zeuge (1, 5) und das geschlachtete Lamm, das durch sein Blut die Gläubigen von ihren Sünden erlöst und für Gott erkauft hat ein Volk aus allen Stämmen Israel und sie gemacht hat zu einem Königreich und zu Priestern für Gott, seinen Vater (1, 6; 5, 6. 9. 10), d. h. zu einer Gemeinde, die Gottes Eigentum ist und die Gottes Willen gehorcht und in der jeder als von der Sünde befreit und Gott geweiht ihm nahen und dienen kann.

Auf Grund dieses seines Werks ist Jesu göttliche Herrlichkeit und Macht zu Teil geworden (cf. 1, 6). Göttliche Herrlichkeit — denn aus dem Tod hat er sich als der Erstgeborene von den Todten (1, 5) erhoben in den Himmel zu Gott und hat als das geschlachtete Lamm seine Stellung inmitten des Thrones Gottes, der 4 Wesen und der 24 Aeltesten (5, 6). Göttliche Macht hat er empfangen, denn er allein ist würdig erachtet, das Buch mit den 7 Sie-

geln aus der Hand Gottes zu empfangen und durch Oeffnung derselben die Endgeschichte über die Welt heraufzuführen (5, 6—10). Indem ihm so die Welt zu den Füssen liegt, ist er der Herrscher über die Könige der Erde (1, 5).

Nach Oeffnung des letzten Siegels d. h. vor dem Einbruch des letzten grossen Strafgerichts erscheint das Lamm auf der Erde, aber nicht um dieses Gericht selbst auszuüben — denn unter dem Menschensohn auf der Wolke (14, 14) ist nicht Jesus sondern ein Engel zu verstehen — sondern zum Schutz der Seinigen, die er auf dem Berg Zion um sich sammelt (14, 1—3). Mit ihnen vereinigt er sich denn auch in dem allem nach auf der Erde gedachten Reiche Gottes, zu dem ausser den 144,000 Erkauften auch alle Gottesfürchtigen Zutritt haben, sei es dass sie dies schon länger waren (11, 18), sei es dass sie es erst im letzten Augenblick geworden sind (14, 6). Die Vereinigung der Gläubigen mit dem Herrn wird dargestellt unter dem Bild einer Hochzeit. Doch ist das Bild nicht weiter ausgeführt. Aber bezeichnend ist, dass für die Frau des Lamms das reine Brautgewand aus weissem Linnen in der Gestalt der δικαιώματα τῶν ἁγίων gefordert wird (19, 5—10).

Ueber das Reich Gottes haben wir hier nicht mehr als einige Andeutungen. Dass es auf Erden zu denken ist, darf daraus geschlossen werden, dass das Lamm vom Himmel auf die Erde gekommen ist und dass die Gläubigen und Gottesfürchtigen sich nicht mit Gott selbst sondern mit dem Lamm vereinigen, das demnach als Stellvertreter Gottes auftritt. Weiter aber bleiben verschiedene Fragen unbeantwortet. Ist dieses Reich Gottes auf Erden als ein ewiges zu denken, oder soll noch eine höhere himmlische Vollendung folgen und wie lang soll in letzterem Fall jenes Reich dauern? Und sodann: haben an jenem Reich auch die in 6, 9 erwähnten Märtyrer unter dem Altar Teil und wenn dies der Fall sein sollte, warum ist dann nicht von ihrer Auferstehung die Rede? Diese Fragen drängen sich von selbst auf und man begreift daher, wie ein Späterer,

der Verfasser von 12, 1—10 und 19,11—21, 8 auf diese Fragen in c. 20 und 21, 1—5 Antwort zu geben gesucht hat.

Zeigt sich schon an der entschiedenen alttestamentlichen Färbung sämtlicher religiösen Vorstellungen der Urapokalypse die judenchristliche Richtung ihres Verfassers, dieselbe tritt besonders deutlich hervor in dem Gedanken, dass das Lamm speziell aus den 12 Stämmen Israel durch sein Blut ein Volk für Gott erkauft habe, dass dieses Volk d. h. dass je 12,000 aus jedem der 12 Stämme vor dem Eintritt der Endplagen zu seinem Schutze besonders versiegelt werden, und dass endlich das Lamm bei seinem Erscheinen auf dem Berg Zion gerade diese 144,000 um sich sammeln soll (5, 9; 7, 1 ff.; 14, 1 ff.). Allein ein ganz exklusives Judenchristentum darf darum dem Verfasser der Urapokalypse doch nicht zugeschrieben werden. Neben den Knechten Gottes aus Israel erkennt der Verfasser, wie bereits bemerkt, auch Gottesfürchtige an, die gleich jenen Anspruch auf göttliche Belohnung haben und thatsächlich auch am Reiche Gottes teilnehmen dürfen, und dementsprechend lässt er noch vor Eintritt des Endgerichts einen Engel allen Völkern ein ewiges Evangelium verkündigen, das unter der Bedingung ehrfürchtiger Anerkennung des Schöpfers jedem Heil verspricht (14, 6. 7). Der Verfasser setzt also offenbar einen auf der Schöpfung beruhenden Bund Gottes mit der Menschheit überhaupt voraus. Wenn dieser allen Gottesfürchtigen das Heil in Aussicht stellt, so musste — das konnte sich ein Judenchrist begreiflicherweise nicht anders denken — der besondere Bund Gottes mit Israel letzterem einen gewissen Vorzug gewähren. Und dieser besteht darin, dass Israel das Wort Gottes und das Zeugnis (Jesu) gegeben ist (6, 9), dass für Israel speziell der Messias Jesus gekommen ist und aus seinen 12 Stämmen ein Volk für Gott erkauft hat, diejenigen die das Zeugnis Jesu annehmen, die dann auch vor dem Eintritt der Endplagen als die Knechte Gottes zu ihrem Schutz besonders versiegelt werden und den Kern des Gottesreiches bilden.

Die Urapokalypse trägt nach Anlage und Aufbau einen eigenartigen Charakter. Hingegen lehnt sie sich schon hinsichtlich ihrer allgemeinen litterarischen Form an grosse Vorbilder früherer Zeit, besonders an Sacharja, Ezechiel und Daniel an. Aber auch wenn wir die Schilderungen im einzelnen näher ins Auge fassen, so finden wir, dass darin ausserordentlich viel entlehnte Stoffe verwendet sind. Die Farben zu seinem Gemälde haben dem Apokalyptiker, wie die folgende Uebersicht zeigen soll, vorzüglich die Schriften des Alten Testaments geliefert.

1, 4	Ex. 3, 14.
1, 5	Ps. 89, 28.
1, 6	Ex. 19, 6 (Dan. 7, 22—27; Jes. 61, 6).
4, 1	Ez. 1, 1; 10, 1; Dan. 2, 28. 29.
4, 2	Ez. 1, 26; 10, 1; Jes. 6, 1; 1 Reg. 22, 19.
4, 3. 4	Ez. 1, 27. 28; Dan. 7, 9. 10; Jes. 24, 23.
4, 5	Dan. 7, 9. 10; Ex. 19, 16; Ps. 18, 14.
4, 6	Ez. 1, 22 (Ex. 24, 10); Ez. 1, 5. 6. 18.
4, 7	Ez. 1, 10.
4, 8	Jes. 6, 2. 3; Am. 3, 13; 4, 13.
4, 9	Deut. 32, 40.
4, 11	1 Chron. 29 (30), 11.
5, 1	Ez. 2, 9. 10; Jes. 29, 11.
5, 3	Ex. 20, 4.
5, 5	Gen. 49, 9; Jes. 29, 1 ff.; 11, 1. 10.
5, 6	Jes. 53, 7; Dan. 8, 3.
5, 8	Ez. 8, 11; Ps. 141(140), 2.
5, 9	Ps. 144 (143), 9 (33, 3; 40, 3; 96, 1; Jes. 42, 10).
5, 10	cf. 1, 6.
6, 2. 4. 5. 8	Sach. 1, 8; 6, 1 ff.
6, 5. 6	Ez. 4, 16.
6, 8	Ez. 14, 21; 5, 12. 17; Jes. 28, 15; Jer. 21, 7; Prov. 5, 5.
6, 9	Lev. 4, 7.
6, 10	Ps. 79, 5. 10. 11 (Gen. 4, 10).
6, 11	Sach. 3, 4; Jer. 61, 3.
6, 12	Joel 2, 10; 3, 4; Jes. 50, 3.
6, 13. 14	Jes. 34, 4.
6, 15	Jes. 2, 10—12. 17. 19. 21.
6, 16	Hos. 10, 8.
6, 17	Joel 2, 11; Mal. 3, 2; Nah. 1, 6.
7, 1—8	Jes. 11, 11. 12.
7, 1	Sach. 6, 5; Dan. 7, 2.
7, 2. 3	Ez. 9, 4.
8, 2. 3. 5	Tob. 12, 15; Lev. 10, 1; 16, 12; Num. 4, 11; 16, 46; Ez. 10, 2.

8, 7	Ex. 9, 2 ff.
8, 8. 9	Ex. 7, 20; Jer. 51, 25.
8, 10	Jes. 14, 12.
8, 11	Jer. 9,15; 23,15; Thren. 3, 15. 19 (Ex. 15, 23).
8, 12	Jes. 13, 10 (30, 26; Am. 8, 9).
8, 13	Deut. 28, 49; Hos. 8, 1; Hab. 1, 8.
9, 2	Deut. 19, 18 (Gen. 19, 28).
9, 3—9	Joel 1, 4. 6; 2, 4. 5 (Ex. 10, 12); Hiob 3,21; Ez. 9, 6; Jer. 47, 3.
9, 11	Hiob 28, 22.
9, 13	Ex. 30, 2. 8.
9, 14	Gen. 15, 18; Deut. 1, 7; Jos. 1, 4.
9, 15	Dan. 7, 12.
9, 17. 18	Joel 2, 3. 14; Hiob 41, 10. 11.
9, 20	Deut. 4, 28; Dan. 5, 4. 23; Ps. 115, 4 7.
9, 21	Jes. 47, 9. 12; Ez. 43, 9; Mal. 3, 5.
11, 15	Dan. 2, 44; 7, 27.
11, 17. 18	Ps. 99, 1; 2, 1. 5; Am. 3, 7; Ps. 115, 13.
11, 19	Ex. 31, 7; 2. Macc. 2, 1—8.
14, 1	Joel 3, 5; Jes. 11, 9—12.
14, 3	Ps. 33, 3.
14, 6. 7	Joel 3, 5; Deut. 32, 3. 4; Ps. 146, 6.
14, 8	Jes. 21, 9; Jer. 51, 8; Dan. 4, 27.
14. 14—20	Joel 3, 18 (4 13).
14, 14	Dan. 7, 13; Ez. 1, 26; Ps. 21, 4.
14, 18. 19. 20	Jer. 2, 21; Jes. 63, 2. 3.
19, 5	Ps. 134, 1; 135, 1; 115, 13; 135, 20.
19, 6	Ez. 1, 24; Dan. 10, 6; Ps. 99, 1.
19, 7	Ps. 118, 24; Hos. 2, 16. 19 (cf. Jes. 54, 5—7).
19, 8	Ez. 16, 10; Sach. 3, 3. 4; Ps. 132, 9; Bar. 5, 1. 2.
19, 10	Dan. 10, 9. 11. 12.

Wenn man die vorstehenden Parallelstellen vergleicht, dann erkennt man, wie reich gesättigt die Darstellung des Urapokalyptikers mit alttestamentlichem Stoffe ist, wie ungemein viele Ausdrücke, Bilder und Vorstellungen dem Alten Testament entlehnt sind. Es ist kein wesentlicher Zug in der Urapokalypse zu finden, der nicht seinen Ursprung im Alten Testamente hätte. In diesem Sinne kann man die Urapokalypse eine kompilatorische Arbeit nennen. Freilich ist die Benützung des Alten Testaments seitens des Urapokalyptikers eine äusserst ungezwungene. Von

sklavischer Nachahmung ist keine Rede, alles gebrauchte Material ist frei verwendet und in eigenartiger Weise verarbeitet.

Was die Frage betrifft, ob dem Verfasser das Alte Testament im hebräischen Text oder in der Uebersetzung der LXX bekannt war, so darf wohl aus 9, 11 geschlossen werden, dass er hebräisch verstanden hat. Aber auch das Alte Testament hat der Urapokalyptiker wohl im hebräischen Original gekannt. Stellen wie 4, 3 vgl. mit Ez. 1, 28; 4, 6 vgl. mit Ez. 1, 22; 6, 16 vgl. mit Hos. 10, 8; 6, 17 vgl. mit Mal. 3, 2 und Nah. 1, 6; 9, 6 vgl. mit Hiob 3, 21; 9, 7 vgl. mit Joel 2, 4; 9, 20 vgl. mit Dan. 5, 23; 14, 8 vgl. mit Jes. 21, 9; 14, 15 vgl. mit Joel 3, 13; 19, 6 vgl. mit Ez. 1, 24 scheinen die Unabhängigkeit des Urapokalyptikers von der LXX und den Anschluss an den Urtext zu verbürgen [1]). Geht die Vorstellung vom geschlachteten Lamm auf Jes. 53, 7 zurück, so ist doch der Ausdruck ἀρνίον nicht aus der LXX geschöpft, die πρόβατον bezw. ἀμνός hat. Der Ausdruck ἄψινθος in 8, 11 ist in der LXX (Jer. 9, 14; 23, 15; Thren. 3, 9) nie Uebersetzung von לַעֲנָה (Spitta). In 9, 21 hat der Verfasser die hebräische Ordnung der Gebote vor Augen, nicht die der LXX. Und wenn wir Recht haben mit der Annahme, dass die Gegenüberstellung von zwei Abteilungen von Menschen beim Anbruch des Zorntags (cf. S. 73) in c. c. 6 und 7 auf Joel 3, 19 (4, 14) zurückgeht, dann kann auch hier der Verfasser nur den hebräischen Text vor sich gehabt haben.

Nähere Berührungen mit der LXX, wie sich in 6, 8 (vgl. mit Ez. 14, 21) oder 9, 2 (vgl. mit Ex. 19, 18) finden, beweisen für eine Abhängigkeit des Verfassers von der LXX nichts. Der hebräische Text konnte eben hier kaum anders übersetzt werden. Wenn Apok. 8, 2. 3 auf Tob. 12, 15 zurückgienge, so hätte nach gewöhnlicher Annahme der Verfasser hier einen griechischen Text vor sich gehabt.

1) Ein Anschluss an Theodotion in 9, 20 und 19, 6 ist nicht nachzuweisen. Aus dem Urtext erklärt sich alles.

Doch stehen wir hier vor einer schwierigen Frage. Im gewöhnlichen griechischen Text lautet Tob. 12, 15: ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου, im sogenannten überarbeiteten findet sich statt dieser Worte bloss: ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς τῶν παρεστώτων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ [1]). Zu diesen beiden Texten scheint Apok. 8, 2 in Beziehung zu stehen: καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασι. Und mit dem an erster Stelle genannten Texte berührt sich speziell auch noch Apok. 8, 3. 4, sofern da auch von den Gebeten der Heiligen die Rede ist, die vor Gott gebracht werden müssen. Dass in Apok. 8, 2—4 unmittelbar hinter der Erwähnung der 7 Engel von den Gebeten der Heiligen die Rede ist, die vor Gott gebracht werden müssen, legt die Annahme einer Bezugnahme auf Tob. 12, 15 seitens des Apokalyptikers sehr nahe. Aber es bleibt doch der Unterschied, dass nach Apok. 8, 2—4 nicht jene 7 Engel die Gebete der Heiligen vor Gott bringen müssen, sondern dass ein anderer Engel dafür zu sorgen hat. Sollte dieser Unterschied sich daraus erklären, dass der Apokalyptiker die 7 Engel dafür nicht mehr zur Verfügung hatte, nachdem er sie bereits mit den 7 Trompeten ausgerüstet hatte auftreten lassen? Und wenn daran die Annahme einer Bezugnahme des Apokalyptikers auf Tob. 12, 15 nicht scheitert, wie ist dann das Verhältniss von Apok. 8, 2—4 zu jenen beiden Texten zu erklären? Sollte der Urapokalyptiker einen Text vor sich gehabt haben, in dem das, was in jenen beiden Texten steht, verschmolzen war? Aber auch wenn dies nicht der Fall sein sollte, ist es überhaupt ausgemacht, dass der griechische Text des Buches Tobias der originale ist und wenn es so wäre, kann unser Verfasser das Buch nicht bereits in einer chaldäischen, wenn nicht hebräischen Uebersetzung gekannt haben?

1) Fritzsche, Exeg. Handb. zu den Apokr. II, p. 102.

Was die ausserbliblische jüdische Litteratur betrifft, so hat der Urapokalyptiker allem nach das Buch Henoch gekannt. Berührungen mit demselben sind in grosser Zahl vorhanden. Zu dem »komm hier herauf« in 4, 1, dem Entrücktwerden im Geist in den Himmel 4, 2, zu dem Thron im Himmel 4, 2 ff., zu dem Krystall 4, 6, zu den 4 Wesen und ihrem Lobpreis Gottes bei Tag und Nacht 4, 6 ff. ist zu vergleichen Henoch 14, 24; 39, 3 ff. und 71, 1; 14, 18 ff.; 14, 9. 10 etc.; 14, 23; 39, 12 ff. 40; 71, 7. Ebenso bieten sich zu dem Weiteren zahlreiche Parallelen an: zu dem Lamm mit den 7 Hörnern 5, 6 — Henoch 90, 37; zu dem Flehen der Märtyrer unter dem Altar 6, 9—11 — Hen. c. 9 (10 Anfang); 22, 5—8; 47; zu den 4 Engeln, welche die 4 Winde halten 7, 1 — Hen. 18, 2; 34—36; 76; zu dem brennenden Berg 8, 8 — Hen. 18, 13; zu dem Stern 9, 1 — Hen. 86, 1; zu 14, 20 — Hen. 100, 3; zu dem Ausdruck: διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν 11, 18 — Hen. 69, 27.

Im Blick auf diese Parallellen, speziell im Blick auf Hen. 9 und 22, 5—8 (vgl. mit Apok. 6, 9—11) sowie Hen. 14, 23; 39, 12 ff. (vgl. mit Apok. 4, 6 ff.) dürfte an einer Benützung des ursprünglich hebräisch geschriebenen Henochbuches seitens des Urapokalyptikers kaum zu zweifeln sein.

Die Berührung der Urapokalypse mit den Psalmen Salomos ist zu flüchtig, als dass sie etwas beweisen könnte. Man kann vergleichen zu Apok. 7, 2 ff. — Ps. S. 15, 8. 10; zu Apok. 11, 15 — Ps. S. 17, 4; zu Apok. 11, 18 — Ps. S. 15, 14. 15; zu Apok. 19, 6 — Ps. S. 5, 22.

Stärker berührt sich die Urapokalypse mit dem 4. Buch Esra und mit der Baruchapokalypse. In ersterer Beziehung ist zu vergleichen Apok. 6, 9—11 und 4. Esra 4, 35. 36, Apok. 14, 1 ff. und 4. Esra 13, 35, in letzterer Apok. 7, 1—3 und Bar. 6, 4—6; Apok. 8, 13 und Bar. 17, 19—22. An einer Abhängigkeit des einen Teils vom andern ist hier nicht zu zweifeln und zwar ist die Abhängigkeit aller Wahrscheinlichkeit nach auf Seiten des 4. Esra und der Baruchapokalypse zu suchen. Beide Schriften sind jünger als die

Urapokalypse und ihre Verfasser haben die letztere nicht nur für sich allein sondern, wie wir sehen werden, bereits mit späteren Ergänzungen gekannt. Dass die Sache so sich verhält, dieser Annahme legt das Verhältnis der oben genannten Stellen der Johannes- und Baruchapokalypse jedenfalls kein Hindernis in den Weg und das Verhältnis von 4. Esra 4, 35. 36 zu Apok. 6, 9 ist ein solches, dass man daraus einen direkten Schluss zu Gunsten jener Annahme ziehen kann. Die Uebereinstimmung zwischen jenen Stellen im 4. Esra und in der Johannesapokalypse ist derartig, dass an die Ableitung beider aus Henoch als gemeinsamer Quelle jedenfalls nicht zu denken ist. Das Verhältnis muss ein direktes sein und für die Abhängigkeit des 4. Esra spricht der Umstand, dass jene Stelle in der Johannesapokalypse eine selbständige Bedeutung hat, während sie im 4. Esra nur als gelegentliche Reminiscenz aus einer andern Schrift erscheint, als welche sich die Johannesapokalypse gerade darbietet. Die betreffende Stelle der letzteren hat der Verfasser des 4. Esrabuchs frei benützt und ergänzt durch Einfügung des Erzengels Jeremiel, dessen Name (Gottes-Erbarmen) dem Zusammenhang entsprechend gewählt ist.

Was das Verhältnis der Urapokalypse zum Neuen Testament, in erster Linie zu den synoptischen Evangelien betrifft, so ist das Bemerkenswerteste dabei wohl dies, dass die eschatologischen Vorstellungen der Urapokalypse mit denjenigen in den Reden Jesu sich nahe berühren. Die Vorstellung vom Gericht als einer vom Menschensohn und seinen Engeln zu haltenden Ernte, wie sie sich Mt. 13, 39 ff. (cf. auch Mrc. 4, 29) findet, ist enge verwandt mit der in Apok. 14, 14 ff. gegebenen Darstellung. Weist man auf den Unterschied, dass nach den synoptischen Evangelien der das Gericht haltende Menschensohn Jesus ist, so möchte ich ernstlich bezweifeln, dass diese Vorstellung ursprünglich ist. Wenn der Urapokalyptiker ferner seine eschatologische Perspektive abschliesst mit dem Bild einer Hoch-

zeit bezw. eines Mahls, so ist das in den Reden Jesu ebenso der Fall, wie Matth. 22, 1—14 und Luc. 14, 12—24 beweisen, wobei noch insbesondere Apok. 19, 8 mit Matth. 22, 11. 12 und Apok. 19, 9 mit Luc. 14, 15 zu vergleichen ist. Der Scene in Apok. 7, 1 ff. lässt sich ferner zur Seite stellen Matth. 24, 31 (Mrc. 13, 27), wonach die Auserwählten versammelt werden sollen von den 4 Winden her, von einem Ende der Himmel bis zum andern.

Weiter kann man noch vergleichen mit Apok. 6, 1—8 — Marc. 13, 7. 8, Matth. 24, 7 und besonders Lucas 21, 10. 11. Dabei ist bemerkenswert, dass wie in Apok. 6 auf die Krieg, Hungersnot, Pestilenz etc. ankündigenden Rosse die Erscheinung der Märtyrer unter dem Altar folgt, so auch in der eschatologischen Rede bei den Synoptikern nach der Ankündigung jener Kalamitäten die Ankündigung der Verfolgung kommt (vgl. Apok. 6, 9 ff. mit Mrc. 13, 9 ff.; Matth. 24, 9 und Luc. 21, 12 ff.). Und dieses übereinstimmende Schema kann man noch weiter verfolgen. Denn wenn nun in Apok. 6, 12 ff. die ersten grossen Naturkatastrophen eintreten, so folgen diese in der synoptischen Zukunftsrede ebenso und in ganz ähnlicher Weise (Mrc. 13, 24. 25; Matth. 24, 28. 29, Luc. 21, 25. 26. cf. auch Luc. 23, 30), allerdings nachdem zuvor noch das Unheil, das über Jerusalem kommen soll, angekündigt ist.

Bei den dunkeln Ursprungsverhältnissen der synoptischen eschatologischen Rede im allgemeinen und ihrer verschiedenen Formen im besondern ist es schwer, über die Parallelen, die sie zur Apokalypse bietet, ein Urteil zu fällen. Sollte sich die Uebereinstimmung daraus erklären, dass beide, Rede und Apokalypse, aus urchristlichen Kreisen hervorgegangen sind? Oder sollte ein Teil auf den andern, speziell die Apokalypse auf die Rede eingewirkt haben? Diese letztere Annahme drängt sich namentlich bei Lukas auf[1]).

1) vgl. auch zu Apok. 4, 1. 2; 19, 10 — Act. 10, 7. 11. 25. 26; zu Apok. 1, 5 — Act. 26, 23; zu Apok. 14, 7 — Act. 4, 24.

Was dagegen jene zuerst erwähnten synoptischen Parallellen betrifft, so möchten wir annehmen, dass der Apokalyptiker bei den in 14, 14 ff.; 19, 7 ff. gebrauchten Bildern durch Worte Jesu angeregt ist.

In den Berührungen mit der Urapokalypse, welche die paulinischen Hauptbriefe aufweisen, wird man wohl kaum mehr sehen dürfen als Anklänge, die sich aus dem gemeinsamen urchristlichen Vorstellungsschatz von selbst erklären (vgl. 1. Kor. 5, 7 mit Apok. 5, 6; 1. Kor. 6, 20 mit Apok. 5, 9; 1. Kor. 15, 20 mit Apok. 1, 5 und 1. Kor. 15, 51. 52 mit Apok. 8. 9. 11, 14 ff.).

Anders dürfte es stehen mit der wörtlichen Uebereinstimmung, welche zwischen Apok. 1, 5 und Kol. 1, 18 (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) zu konstatieren ist. Da Apok. 1, 5 direkt auf Ps. 89, 28 zurückgeht, kann es kaum zweifelhaft sein, dass der Kolosserbrief hier von der Apokalypse abhängig ist.

Aus dem Epheserbrief bietet sich hauptsächlich die Stelle 5, 22 ff. (neben 2, 13 vgl. mit Apok. 1, 5; 5, 9 und 3, 9 vgl. mit Apok. 4, 11) zur Vergleichung mit der Urapokalypse dar, wo die Gemeinde dargestellt wird als das Weib Christi, für das er sich selbst dargebracht hat, damit er es heilige und für sich selbst herrlich darstelle. Das scheint ganz Apok. 19, 7 ff. zu entsprechen, wo die Gemeinde, welche Christus erlöst hat (1, 5; 5, 9), gleichfalls als das Weib Christi erscheint, geschmückt mit glänzend reinem Linnen, welches sind die Rechtthaten der Heiligen. Wenn hier eine Abhängigkeit der einen Schrift von der andern anzunehmen ist, wird sie auf Seiten des Epheserbriefs zu suchen sein, der freilich wie der Kolosserbrief auch zu andern, späteren Partien der Apokalypse Parallelen enthält.

Mit der Urapokalypse (1, 5; 5, 9; 6, 9; 4, 11) scheint sich auch der erste Timotheusbrief zu berühren (2, 6: ἀντίλυτρον, μαρτύριον; 6, 13: τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα, τοῦ μαρτυρήσαντος). Vielleicht dass auch hier eine Einwirkung der Apokalypse anzunehmen ist.

Mehr Beziehungen zur Urapokalypse weist der erste Petrusbrief auf. Wie in der Urapokalypse (1, 6; 5, 10; 6, 11; 7, 3 etc.) so werden auch 1. Pe. 2, 9. 16 die Christen δοῦλοι θεοῦ und ἱερεῖς genannt. Wenn die Urapokalypse ferner (5, 6—10) von dem geschlachteten Lamm (ἀρνίον) redet, das mit seinem Blut die Gläubigen von ihren Sünden erlöst und für Gott erkauft hat, so spricht auch der erste Petrusbrief (1, 18 ff.) von dem tadellosen, unbefleckten Lamm (ἀμνός) Christus, mit dessen kostbarem Blut die Gläubigen losgekauft sind von ihrem eitlen Wandel nach väterlicher Weise. Auch die Doxologie 1, 6 kehrt 1. Petr. 4, 11 wörtlich wieder und endlich wird wie Apok. 14, 8 auch 1. Pe. 5, 13 Rom Babylon genannt. Diese Berührungen werden sich wohl nur bei Annahme eines direkten Verhältnisses zwischen beiden Schriften befriedigend erklären lassen. Die Vorstellung vom geschlachteten Lamm ist wohl in der Apokalypse original. Der erste Petrusbrief wird bei der Anwendung des Begriffs »Lamm« auf Christus von der Apokalypse abhängig sein und das ἀρνίον nur durch das von der LXX her geläufigere ἀμνός ersetzt haben. So werden auch die weiteren Beziehungen zu erklären sein. Dass der Verfasser des 1. Petrusbriefs bloss die Urapokalypse gekannt habe, wollen wir keineswegs behaupten, die Parallele zwischen Apok. 5, 6—10 und 1. Pe. 1, 18 wird selbst genauer und vollständiger, wenn wir annehmen, dass der Verfasser von 1. Pe. Apok. 5, 9 bereits in der gegenwärtigen universalistischen Bearbeitung gekannt hat.

Auf Stellen der Urapokalypse endlich dürfte es auch wohl zurückzuführen sein, wenn im 4. Evangelium vom Lamm Gottes bezw. vom Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, die Rede ist (cf. Joh. 1, 29. 36 mit Apok. 5, 6. 9), ebenso wenn der johanneische Christus immer wieder sein Zeugnis und die Wahrheit desselben betont (cf. Joh. 3, 11. 32; 5, 33 ff.; 8, 14 ff. mit Apok. 1, 5; 6, 9) und wenn er speziell auch von sich sagt: »Ich habe die Welt überwunden« (cf. Joh. 16, 33 mit Apok. 5, 5). Freilich ist, wie

wir sehen werden, die Apokalypse nicht bloss in ihrer ursprünglichen Form auf das 4. Evangelium von Einfluss gewesen.

Die Sprache der Urapokalypse weist zahlreiche Härten und Hebraismen auf: 1, 4 (ἀπὸ ὁ ὢν κ. τ. λ.); 1, 5 (ἀπὸ I. X. ὁ μαρτ.); 4, 1 (ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης und φωνὴ λέγων = לאמר); 4, 2. 4 (ἰδοὺ θρόνος . . . θρόνους); 4, 3 (ἶρις . . ὅμοιος); 4, 7. 8 (ζῷον ὅμοιον . . . ἔχων . . . ζῷα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων . . . γέμουσιν . . . λέγοντες); 4, 9 (ὅταν δώσουσιν, frequentative Bedeutung des Futurums = hebr. Imperf.); 6, 11 (ἐδόθη αὐτοῖς στολὴ λευκή Sing. statt Plur.); 8, 4 (ταῖς προσευχαῖς hebr. Dativ); 8, 9 (τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων . . . τὰ ἔχοντα ψυχάς); 9, 14 (τῷ . . ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων); 11, 18 (und es kam, hebr. für: da kam); 14, 14 (εἶδον νεφέλη . . . καὶ καθήμενον); 14, 19 (τὴν ληνὸν . . . μέγαν); 19, 5 (αἰνεῖτε τῷ θεῷ hebr. Dativ); 19, 6 (λέγοντες ausser Konstr.). Ein geborener Grieche kann so nicht geschrieben haben. Das ist Judengriechisch, sei es dass ein Mann von jüdischer Abstammung das Buch von Anfang an griechisch geschrieben hat, sei es dass dasselbe ursprünglich in hebräischer Sprache verfasst war und nachträglich erst ins Griechische übersetzt worden ist. Beweisen lässt sich die letztere Annahme aus dem Text selbst heraus nicht, aber man kann allerdings von der einen oder andern Ansicht Gebrauch machen, je nachdem andere Gründe dies verlangen.

Dass die Urapokalypse vermutlich im Jahr 62 geschrieben ist unter dem Eindruck der grossen Kalamitäten, die das Reich und seine Bewohner betroffen hatten und die als Signale des nahenden Endes erscheinen konnten, im Blick auch auf die bereits stattliche Zahl der christlichen Märtyrer, die mit den Märtyrern des vorchristlichen Gottesvolkes vereint die Rache Gottes über die Bewohner der Erde herauszufordern schienen, das haben wir bereits früher gesehen.

Fragt man nach dem Ort der Abfassung der Urapokalypse, so findet sich in derselben nichts, was auf Klein-

asien als Entstehungsort weisen würde. Die Widmung an die 7 Gemeinden Asiens in 1, 4 und 1, 9 ff. ist, wie wir sahen, späteren Ursprungs. Die ursprüngliche Adresse hat vermutlich gelautet »Johannes an die Gemeinden«, und wenn man nun dazu in Betracht zieht, dass der Verfasser nur die Gläubigen aus den 12 Stämmen Israel als die ganzen und vollen Christen betrachtet, so wird er auch bei den Gemeinden, an die er sich wendet, eben judenchristliche Gemeinden im Auge gehabt haben, und diese hat man zunächst in Palästina zu suchen. Da wird demnach auch der Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach gelebt und geschrieben haben.

Zur Unterstützung dieser unserer Ansicht möchten wir insbesondere auch auf die Stelle 6, 6 weisen, wo eine Stimme aus den 4 Tieren heraus ruft: »ein Mässlein Weizen einen Denar und drei Mässlein Gerste einen Denar, dem Oel und dem Wein thue nichts«. Diese Betonung der Verschonung der Oel- und Weinernte scheint sich mir am ehesten bei einem in Palästina lebenden Verfasser zu erklären, denn Palästina war ja das Land des Oel- und Weinbaus par excellence. Wollte man dagegen einwenden, dass der Verfasser in 9, 19 »auf den Wegen der späteren griechischen Kunst gehe«, wie sie in den Reliefs des riesigen Zeusaltars von Pergamus sich auspräge, wo die »von den olympischen Göttern besiegten Giganten statt der Beine Schlangen haben, die in Köpfe mit geöffneten Rachen auslaufen«[1]), so möchte ich meine bereits oben (S. 71) ausgesprochenen Bedenken gegen V. 19 erneuern und nicht länger zögern, diesen Vers als nachträgliche Zuthat zu eliminieren.

Auf Palästina als Entstehungsort der Urapokalypse weist endlich auch der Johannes-Name, den das Buch an der Spitze trägt. Denn dass dieser Johannes der Apostel Johannes ist, dafür zeugt nicht bloss der Name selbst in

1) Holtzmann im Anschluss an Manchot, Handcommentar, Apok. S. 298 1. A.

seiner alle Näherbestimmungen als überflüssig zur Seite lassenden Einfachheit, sondern auch, wie wir sahen, die älteste Tradtion. Der »Donnersohn« (Marc. 3, 17), der auf die samaritanische Stadt, die Jesu die Aufnahme verweigert, Feuer vom Himmel herabwünscht (Luc. 9, 54) und sich mit seinem Bruder bei Jesus um die Ehrenplätze im künftigen Reich bewirbt (Mrc. 10, 35 ff.), scheint ganz der geeignete Verfasser für eine Schrift vom Inhalt der Urapokalypse zu sein. Dass er als ungelehrter Mann (Act. 4, 13) eine solche Schrift nicht habe verfassen können, ist ein sehr zweifelhaftes Argument. Denn Gelehrsamkeit war zur Abfassung einer Schrift, wie die Urapokalypse ist, durchaus nicht nötig. Die Voraussetzung dafür ist lediglich Belesenheit in der hl. Litteratur und ein gewisses Vermögen der Komposition, eine natürliche Gabe, zu deren Weckung und Bildung die alttestamentlichen Vorbilder genügten.

Macht man geltend, dass das Buch »den geschichtlichen Jesus in keinerlei Ausprägung seiner Individualität mehr spiegle und darum einem Jünger Jesu nicht zuzutrauen sei« [1]), so bemerken wir dagegen in erster Linie, dass man es mit einer Apokalypse zu thun hat, die in ihrer nicht zurückschauenden sondern vorausschauenden, noch Unbekanntes enthüllenden Art jener Forderung an und für sich nicht genügen kann. Sodann aber möchten wir fragen, ob nicht gerade das vom Bild des Menschensohns bestimmt unterschiedene, lediglich an Jes. 53, 7 sich anlehnende Bild des geschlachteten Lamms in seiner von aller theologischen Spekulation freien, nur den religiösen Eindruck des Todes Jesu widerspiegelnden erhabenen Einfachheit sich im Munde eines der ursprünglichen Zeugen am besten erklärt.

Von einer Abhängigkeit von der paulinischen Begriffswelt vermögen wir in der Urapokalypse nichts zu entdecken Soweit Berührungen stattfinden, sind es solche, die sich

1) Holtzmann, Einleitung, 3. A. S. 423.

von dem gemeinsamen christlichen Boden aus erklären.

Dagegen wird man zu fragen haben, ob denn wohl einer der Urapostel im Stande gewesen sei, griechisch zu schreiben. Braucht man auch den Uraposteln alle Kenntnis des Griechischen nicht ohne Weiteres abzusprechen, die Abfassung einer griechischen Schrift durch einen der Urapostel ist doch eine sehr unwahrscheinliche Sache, und wenn die Schrift an die judenchristlichen Gemeinden vorzüglich Palästinas gerichtet war, darf man erst recht bezweifeln, dass der urapostolische Verfasser sich dazu des Griechischen bedient haben sollte. Allein es steht uns, wie bereits bemerkt, vollkommen frei, anzunehmen, dass die Urapokalypse ursprünglich hebräisch geschrieben war. Nicht bloss die Beschaffenheit der Sprache gibt uns zu dieser Annahme ein Recht, sondern auch die Thatsache, dass der Verfasser durchweg auf dem hebräischen Grundtext des Alten Testaments zu fussen scheint, legt uns jene Voraussetzung nahe.

Dürfen wir so mit aller Wahrscheinlichkeit den Apostel Johannes als den Verfasser der Urapokalypse betrachten, so haben wir eben damit ein neues Argument zu Gunsten unserer Ansicht gewonnen, dass die Urapokalypse auf palästinensischem Boden entstanden sei. Denn es ist durch Papias bezeugt, dass der Apostel Johannes mit dem kleinasiatischen Presbyter Johannes nichts zu thun hat, den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt ferne gestanden hat und von den Juden d. h. doch wohl in Palästina getötet worden ist. Wann sein Tod erfolgt ist, wissen wir nicht. Dass Papias [1]) den Jakobus und Johannes neben einander als die Opfer jüdischen Hasses nennt, ist kein Grund, um den Tod beider in dieselbe Zeit zu setzen. Dagegen spricht ja auch die Apostelgeschichte (c. 12). Wir können von unsern Ergebnissen aus nur annehmen, dass Johannes nach dem Jahr 62 gestorben ist.

1) cf. de Boor a. a. O. S. 170 ff.

2. Die ältesten Nachträge.

Als solche haben wir erkannt in erster Linie die Stücke: 10, 1—11; 17, 1—18 und 18, 1—19, 4. Doch haben wir im gegenwärtigen Text mehrere Veränderungen und Zusätze von späterer Hand bemerkt. In 17, 1 lautete der Anfang ursprünglich (cf. S. 306) vermutlich: καὶ ὁ ἄγγελος ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων. In 17, 6 fehlten ursprünglich die Worte: καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ und ebenso fehlten überhaupt die Verse 17, 16. 17 (cf. S. 291 ff.). Einen Zusatz in c. 18 bilden die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι in V. 20 (cf. S. 299 f.).

Die oben genannten Stücke bilden eine zusammenhängende Weissagung, die von Hause aus nichts anderes als eine Ergänzung zur Urapokalypse sein will (cf. 10, 1. 2. [βιβλαρίδιον im Verhältnis zu βιβλίον 5, 1] 4. [cf. dazu S. 113] 7. 11; 17, 13. 14; 18, 2; 19, 4). Nach dem Jahr 62, der vermutlichen Entstehungszeit der Urapokalypse, waren verschiedene bedeutsame Ereignisse rasch einander gefolgt: der Neronische Christenmord, der Brand Roms, der Tod Neros, begleitet von dem Glauben seiner Wiederkehr, die Thronbesteigung Galbas als sechsten Kaisers, dessen Herrschaft niemand einen Bestand zutrauen konnte. Schien jene Neronische Unthat die Rache Gottes über das kaiserliche Rom herauszufordern, so schienen jene anderen Ereignisse die Nähe derselben zu verbürgen und über das Wann und Wie derselben Andeutungen zu enthalten. Alle diese geschichtlichen Züge verwob der Verfasser jener Stücke zu einem einheitlichen Bilde, zu einer Weissagung, in der das Gericht, das Kaisertum und Stadt treffen soll, geschildert wird.

Der sechste Kaiser Galba herrschte, ein 73jähriger Greis. Noch einer und die geheimnisvolle Siebenzahl, welche die Siebenzahl der römischen Könige und der Hügel Roms auch bei den Kaisern nahelegte, war voll. Auch dieser siebente, bei dem wohl der Verfasser noch an keine be-

stimmte Person gedacht hat, konnte, da ja sonst alles auf das nahe Ende hinwies, nicht lange regieren. Dann sollte Nero, der fünfte, scheinbar als der achte und doch als einer von den sieben wiederkommen. Der Glaube dass Nero noch lebe und wiederkommen werde, war gewiss sofort nach Neros Tod entstanden. Unser Verfasser nimmt die Erwartung seiner Wiederkunft auf, aber nach seiner Vorstellung kann es nur der Abgrund, die Hölle sein, aus der Nero wieder hervorkommen wird. Dann sollte er seine antichristliche Rolle erfüllen, mit dem Lamm und seinen Auserwählten streiten, aber auch von ihnen besiegt werden. Darauf muss dann das Gericht über Rom selbst folgen, das mit Feuer verbrannt werden soll.

Diese Weissagung hat alsbald selbst wieder eine Ergänzung erhalten in dem Abschnitt 11, 1—13 (cf. S. 304 ff.), in welchem übrigens die Worte 11, 8: ὅπου καί κ. τ. λ. späterer Zusatz sind (cf. S. 121). Der Fortgang der Ereignisse hat diese Ergänzung nötig gemacht. Seit dem Frühjahr 70 hatte die Belagerung Jerusalems begonnen. Für ruhige, vom jüdischen Fanatismus nicht angesteckte Beobachter musste die Lage der Stadt mehr und mehr als eine bedenkliche erscheinen. So zweifelt denn auch der christliche Verfasser von 11, 1—13 nicht länger am Fall der Stadt, aber am Tempel hängt sein Herz doch mit solcher pietätsvoller Verehrung, dass er nicht zweifeln kann, dass Gott ihn, wenigstens bis zum äusseren Vorhof, samt denen, die anbetend darin ihre Zuflucht gesucht haben, unter seinen besonderen Schutz nehmen und retten werde. Die hl. Stadt selbst aber soll 42 Monate lang von den Heiden zertreten werden. Während dieser 1260 Tage sollen die 2 Zeugen Gottes mit grosser, wunderbarer Vollmacht ausgerüstet der Welt Busse predigen. Und wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben, soll das Tier, das auf dem Abgrund aufsteigt, sie tödten. Unbeerdigt sollen ihre Leichname liegen bleiben zur Freude der Leute von den Völkern, Stämmen, Zungen und Geschlechtern auf der Strasse der grossen Stadt, die

geistlich genannt wird Sodom und Aegypten d. h. auf der Strasse des von den Heiden beherrschten Jerusalem, bis sie nach 3½ Tagen zum Leben erweckt aufsteigen in den Himmel. Zur selben Zeit soll ein Erdbeben den 10. Teil der Stadt zerstören und 7000 Menschen töten, während die übrigen voll Furcht dem Gott des Himmels die Ehre geben.

Auch in diesen Stücken wird vom Alten Testament ein reichlicher, freilich ebenfalls freier Gebrauch gemacht, wie die folgende Uebersicht zeigen soll.

10, 1	Dan. 10, 5. 6.
10, 2	Ez. 2, 9; Dan. 12, 5.
10, 3	Dan. 10, 6.
10, 4	Dan. 12, 4 (8, 26); Ps. 29.
10, 5. 6. 7	Dan. 12, 5. 6. 7; Am. 3, 7; Deut. 32, 40; Ex. 20, 11; Ps. 146, 6; Dan. 9, 6. 10.
10, 8. 9	Ez. 2, 8. 9; 3, 1. 2. 3.
10, 10	Ez. 3, 3.
10, 11	Ez. 3, 4; Dan. 5, 19.
11, 1	Sach. 2, 1. 2; 1, 16; Ez. 40, 3—5.
11, 2	Dan. 7, 25; 12, 7. Ez. 10, 5; 1. Macc. 3, 45.
11, 3	Jes. 20, 2.
11, 4	Sach. 4, 3. 11. 14.
11, 5	2 Reg. 1, 10—12; Sir. 48, 1. 3; Jer. 5, 14.
11, 6	1 Reg. 17, 1; Sir. 48, 3; Ex. 7, 19—21.
11, 7	Dan. 7, 3. 7. 21.
11, 8	Jes. 1, 9. 10; Ez. 16, 46. 49; Jer. 23, 14; Deut. 32, 32.
11, 9	Ps. 79, 3.
11, 10	Ps. 79, 4; Neh. 8, 12; Est. 9, 19. 22.
10, 8. 9. 10	Jes. 57, 1—4.
11, 11	Ez. 37, 5. 6. 10.
11, 12	2 Reg. 2, 11. 12.
11, 13	Jon. 3, 5—10; Dan. 2, 18. 44; Judith 5, 10 etc.
17, 1	Jer. 51, 13.
17, 1. 2	Nah. 3, 4; Jer. 51, 7.
17, 3	Jes. 21, 1; Jes. 47, 8; Dan. 7, 6. 7. 8. 20. 25.
17, 4	Ez. 28, 13; Jer. 51, 7.
17, 5	Dan. 4, 27; Jer. 50, 11. 12.
17, 8	Ps. 69, 29.
17, 12	Dan. 7, 12. 24.
17, 13	Dan. 7, 21. 26.
17, 14	Deut. 10, 17; Ps. 136, 3; 2 Macc. 13, 4.
17, 15	Jes. 8, 7; Jer. 47, 2.
18, 1	Ez. 43, 2.
18, 2	Jes. 21, 9; Jes. 13, 19. 21. 22. Jes. 34, 11—15; Jer. 50, 39; 51, 37.

18, 3 Jer. 51, 7; 25, 15; Nah. 3, 4; Ez. 27, 9—25.
18, 4 Jer. 50, 8; 51, 6. 9. 45; Jes. 48, 20; 52, 11.
18, 5 Jer. 51, 9; 51, 6; Ps. 109, 14.
18, 6 Jes. 40, 2; Jer. 50, 15. 29; Ps. 137, 8; Jer. 16, 18.
18, 7 Jes. 47, 7. 8; Zeph. 2, 15.
18, 8 Jes. 47, 9; Jer. 50, 32. 34. Ez. 28, 18.
18, 9 Ez. 26, 16—18; Jes. 34, 10.
18, 10 Ps. 38, 12.
18, 11—13 Ez. 27, 30—36; Ez. 27, 5—7. 12—25.
18, 14 Ps. 142, 5.
18, 15 Ez. 27, 30. 31. 33.
18, 16 Ez. 28, 13.
18, 17—19 Ez. 27, 27—32. 36.
18, 20 Jes. 44, 23; Jer. 51, 48.
18, 21 Jer. 51, 63. 64; Deut. 13, 16.
18, 22. 23 Jer. 25, 10; Jes. 24, 8; Ez. 26, 13; Jer. 7, 34; 16, 9; Jes. 23, 8; Nah. 3, 4.
18, 24 Ez. 24, 7—9.
19, 2 Jer. 51, 48; 51, 25; Gen. 9, 5; Deut. 32, 43.
19, 3 Jes. 34, 10.
19, 4 Ps. 106, 48.

Wenn wir die hier aufgeführten Parallelstellen näher vergleichen, so ist nirgends ein Anschluss des Verfassers der betreffenden Stücke der Apokalypse an die LXX wahrnehmbar. Die Berührung damit ist nur oberflächlich und ist bis zu diesem Grad, in welchem sie vorhanden ist, auch bei Benützung des hebräischen Textes seitens des Verfassers selbstverständlich. Auch ein Anschluss an Theodotion in 10, 5. 6 ist unwahrscheinlich. In 10, 5. 6 steht der Verfasser dem Urtext gerade so nahe wie Theodotion. Dass dem Verfasser der hebräische Text des alten Testaments vertraut ist, beweist eine Reihe von Stellen speziell in c. 18. Man vergleiche Apok. 10, 7 und Am. 3, 7; Apok. 18, 4 und Jer. 51, 45 (fehlt in LXX); Apok. 18, 7 und Jes. 47, 7. 8 (in LXX fehlt der Ausdruck βασίλισσα); Apok. 18, 19 und Ez. 27, 30; Apok. 18, 20 und Jer. 51, 48 (fehlt in LXX); Apok. 18, 22 und Jer. 25, 10 (LXX hat ὀσμὴν μύρου statt φωνὴν μύλου); Apok. 19, 4 und Ps. 106, 48 (ἀμὴν ἀλληλούϊα fehlt in LXX).

Wenn es sich fragt, ob in den Kapiteln 10. 11. 17. 18

auch auf ausserbiblische jüdische Litteratur Bezug genommen ist, so könnte man unter der Voraussetzung, dass der eine der beiden Zeugen in c. 11 Moses ist, fragen, ob der Verfasser, der die beiden Zeugen schliesslich in den Himmel aufsteigen lässt, nicht die Assumptio Mosis gekannt habe. Allein es ist durchaus nicht nötig, dies anzunehmen. Denn abgesehen davon, dass die Himmelfahrt Mosis in der Assumptio und die Himmelfahrt der beiden Zeugen in Apok. 11 zwei verschiedene Begebenheiten sind, wird die Assumptio Mosis selbst bereits den Glauben, dass Moses in den Himmel aufgenommen worden, zur Voraussetzung haben.

Eine Möglichkeit bleibt es übrigens immer, bei den beiden Zeugen neben Elias statt an Moses vielmehr an Henoch zu denken. Dann liessen sich aus dem Buch Henoch zu Apok. 11, 12 vergleichen Stellen wie 14, 8 f.; 71, 1. 5. Aber auch die Richtigkeit der Deutung des einen Zeugen auf Henoch zugegeben, so wäre damit die Bezugnahme auf das Buch Henoch noch nicht bewiesen. Vielmehr wäre Gen. 5, 24 der nächstliegende und ausreichende Stützpunkt.

Mit dem Neuen Testament berühren sich die c. c. 10. 11. 17. 18 der Apokalypse an mehreren Stellen. Bemerkenswert ist dabei in erster Linie die Verwandtschaft zwischen Apok. 11, 2: ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα δύο und Luc. 21, 24: καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. In der eschatologischen Rede bei Marcus und Matthäus findet sich eine solche Parallele nicht und darum drängt sich hier wiederum wie bei den Parallelen zur Urapokalypse die Annahme auf, dass speziell Lucas von der Apokalypse beeinflusst ist.

Aus den paulinischen Hauptbriefen lässt sich nichts Erhebliches zur Vergleichung heranziehen. Die Verwandtschaft zwischen Apok. 18, 4 und 2. Cor. 6, 17 erklärt sich aus dem gemeinschaftlichen alttestamentlichen Hintergrund, die zwischen Apok. 10, 7 und 1. Cor. 15, 51. 52 aus dem gemeinsamen urchristlichen Vorstellungskreis.

Eher wird man zwischen Apok. 17, 8 (τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς) und Phil. 4, 3 (τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς) ein direktes Verhältnis anzunehmen haben. Das ist nicht so sehr um dieser einen Stelle wegen für wahrscheinlich zu halten als vielmehr weil, wie wir sehen werden, der Philipperbrief auch noch andere Stellen aus den späteren Stücken der Apokalypse vorauszusetzen scheint.

Aus dem Epheserbrief lässt sich zu dem μὴ συγκοινωνήσατε Apok. 18, 4 das μὴ συγκοινωνεῖτε Eph. 5, 11 vergleichen und zu Apok. 10, 7 Eph. 3, 4. 5. Wegen des καὶ προφήταις ἐν πνεύματι kann es nicht für ganz unwahrscheinlich gehalten werden, dass der Verfasser des Epheserbriefs neben Am. 3, 7 und 1 Cor. 2, 6 ff. zugleich auch auf die Apokalypse reflektiert hat und zwar wie auf 4, 2 so auch auf 10, 7. Die hier erwähnten Beziehungen bekommen freilich erst Gewicht im Zusammenhang mit den bereits erwähnten zur Urapokalypse und denen, die sich uns noch später ergeben werden.

Aus dem 1. Timotheusbrief haben wir bereits zur Urapokalypse, speziell zu 1, 5 verglichen 1 Tim. 6, 13 ff. Diese Stelle bietet auch zu den Kapiteln, mit denen wir uns hier beschäftigen, eine Parallele. Wird Apok. 17, 14 der Titel κύριος κυρίων und βασιλεὺς βασιλέων Christus gegeben, so wird 1 Tim. 6, 15 Gott ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων genannt.

Endlich sei erwähnt die Parallele zwischen Apok. 17, 8 und 1. Pe. 1, 20 (καταβολὴ κόσμου), die freilich auch nur im Zusammenhang mit den Berührungen, die 1. Pe. zur Urapokalypse aufweist, einige Bedeutung bekommt.

Geschrieben sind die Kapitel 10. 11. 17. 18, wie wir sahen, nicht ganz zur selben Zeit, die Kapitel 10. 17. 18 vermutlich in der zweiten Hälfte des Jahrs 68, Kapitel 11 wohl nach Ostern des Jahres 70.

Bezüglich ihres Entstehungsorts enthalten die c. c. 10. 17. 18 keinen Fingerzeig, wohl aber lässt sich aus c. 11 mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Palästina schliessen. Der

Verfasser von 11, 1 ff. scheint ein Mann gewesen zu sein, der die kriegerischen Ereignisse des Jahres 70, speziell das Schicksal Jerusalems aus der Nähe beobachtet hat. Da die c. c. 10. 17. 18 so rasch durch c. 11 ergänzt worden sind, wird man für sie denselben Entstehungsort annehmen dürfen.

Im Blick auf den palästinensischen Ursprung der Kapitel wird man es auch für wahrscheinlich halten müssen, dass sie wie die Urapokalypse selbst, zu der sie die ältesten Ergänzungen bilden, ursprünglich hebräisch geschrieben sind. Dass der Verfasser, wie wir sahen, bei den alttestamentlichen Citaten auf den hebräischen Text zurückgeht, spricht sehr zu Gunsten dieser Annahme. Und dazu kommt, dass auch die Sprache unserer Kapitel nicht wenig Anomalien und hebraisierende Wendungen enthält, die der Voraussetzung eines hebräischen Urtextes günstig sind. Wir verweisen in dieser Beziehung weniger auf 10, 2 (καὶ ἔχων sc. ἦν) oder 11, 4 (αἱ δύο λυχνίαι . . . ἑστῶτες, constr. ad syn.) als auf 10, 8 (λαλοῦσαν) 11, 1 (λέγων); 11, 3 (καὶ προφητεύσουσιν, hebraisierende Auflösung der Infinitivconstr.); 11, 6 (ἐν hebr.); 17, 2 (καὶ ἐμεθύσθησαν, hebr. Auflösung der Relativconstr.); 17, 3 (γέμον τὰ ὀνόματα); 18, 14 (ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ hebr.); 18, 20 (ἐξ αὐτῆς hebr.).

Dass der Verfasser ein Christ gewesen, das haben wir bereits aus dem Verhältnis dieser Stücke zur Urapokalypse, die sie ergänzen wollen, und besonders auch aus den Andeutungen in 17, 6. 13. 14; 18, 20. 24 erschlossen. Auch auf Grund von c. 11 wird sich nicht anders urteilen lassen. Der Verfasser steht den Ereignissen nicht mit der Teilnahme und Parteinahme eines Juden gegenüber. Wohl ist ihm Jerusalem an und für sich die hl. Stadt, wohl hofft er auf eine Rettung wenigstens des eigentlichen Tempels und derer, die anbetend darin ihre Zuflucht suchen, aber die Stadt gibt er preiss und lässt sie in die Gewalt der Heiden fallen, und zu »Sodom und Aegypten« werden, nicht weil es bei der Uebermacht der Römer nicht anders sein kann, oder weil es nun einmal so der unbegreifliche Ratschluss

Gottes ist, sondern weil die Bewohner Jerusalems es nicht anders verdient haben. Wenn die Stadt schliesslich nach dem Auftreten der beiden Zeugen von einem Erdbeben heimgesucht wird und dies bloss den zehnten Teil der Stadt verwüstet und 7000 Menschen tötet, so lässt sich diese Schonung ja nur erklären, weil die Stadt Jerusalem ist und in ihr unter den heidnischen Gewaltherrschern wesentlich Juden wohnen. Aber sie müssen sich nach 11, 13 erst wieder zu dem Gott des Himmels bekehren (vgl. übrigens das bereits S. 121—127 Gesagte).

Ob der Verfasser von 11, 1—13 derselbe ist, wie der von c. c. 10. 17. 18, ist schwer zu sagen. Es spricht nichts dagegen und an und für sich ist es das Wahrscheinlichste.

Sodann erhebt sich aber die weitere Frage, ob der Verfasser der Kapitel 10. 11. 17. 18 identisch ist mit dem Verfasser der Urapokalypse. Dass er es sein will, daran kann kein Zweifel sein (cf. besonders 10, 11). Aber ob das wirklich der Fall ist, erscheint uns doch fraglich. Dass die Verfasser der genannten Kapitel das eschatologische Bild der Urapokalypse ergänzt und erweitert, dass er auf den Tod und die Wiederkunft Neros und den Fall Jerusalems reflektiert, dass er nach dem Eintritt des letzteren die beiden Busse predigenden Zeugen Gottes auftreten und das Tier aus dem Abgrund mit den beiden Zeugen und dann zu seinem eigenen Verderben mit dem Lamm kämpfen lässt, das ist alles wohl begreiflich. Aber was uns an der Identität der Verfasser von c. c. 10. 11. 17. 18 mit dem Urapokalyptiker zweifeln lässt, ist dies, dass ersterer auf die Opfer der Neronischen Christenverfolgung, bei denen wir doch jedenfalls vorzüglich an Heidenchristen zu denken haben, den Begriff ἅγιοι anwendet (cf. 17, 6; 18, 20. 24), während der Urapokalyptiker nur in den Gläubigen aus den 12 Stämmen die eigentlichen Knechte Gottes, die ἅγιοι erblickt (7, 1—8; 14, 1—3; 5, 9, letztere Stelle nach dem ursprüngl. Text), und von diesen die φοβούμενοι τὸν θεόν unterscheidet (11, 18; 19, 5; 14, 6). Der Verfasser von c. c.

10. 11. 17. 18 steht also den Heidenchristen anerkennender gegenüber als der Urapokalyptiker. Will man nicht annehmen, dass der Urapokalyptiker im Lauf der Jahre, vielleicht gerade unter dem Eindruck des Martyriums der römischen Heidenchristen zu dieser Anerkennung fortgeschritten ist, so wird man den Verfasser von c. c. 10. 11. 17. 18 für einen andern halten müssen, der nach dem inzwischen eingetretenen Tod des Johannes, dessen Werk ergänzt hat. Mit sprachlichen Argumenten lässt sich die Frage, ob der Verfasser der ältesten Nachträge mit dem Urapokalyptiker identisch ist oder nicht, nicht entscheiden. Zu Gunsten der Unterscheidung kann man darauf verweisen, dass der Ausdruck ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (11, 13) in der Urapokalypse nicht vorkommt.

Die c. c. 10; 17; 18; 19, 1—4 bezw. 10; 11, 1—13; 17; 18; 19, 1—4 haben anfänglich wohl eine Beilage zur Apokalypse gebildet, sind aber wohl bald in dieselbe eingefügt worden und zwar c. 10 und 11, 1—13 hinter c. 9 und die c. c. 17 und 18 mit den Versen 19, 1—4 hinter c. 14 und vor 19, 5—10. So hat der folgende Ueberarbeiter die Apokalypse vorgefunden.

3. Die erste Ueberarbeitung.

Vermutlich unter Titus sind in die Apokalypse hereingekommen die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8. Doch enthält der letztere Abschnitt mehrere spätere Interpolationen. Zu streichen ist in erster Linie 19, 13[b] (καὶ κέκληται κ. τ. λ.). Ferner ist aus 19, 20 der ganze mittlere Teil zu entfernen, während es ursprünglich hiess: καὶ ἐπιάσθη τὸ θηρίον καὶ ζῶν ἐβλήθη κ. τ. λ. In 20, 4 sind die Worte: καὶ οἵτινες — χεῖρα αὐτῶν späterer Zusatz und dies gilt auch von den Worten: καὶ ὁ ψευδοπροφήτης in 20, 10. Andererseits stammen ohne Zweifel vom Verfasser der Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 auch noch die Worte καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς in 5, 10; τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ in 11, 15 und τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί in 11, 18.

Es ist bezeichnend, dass der Verfasser mit seiner Einschaltung einsetzt hinter c. 11. Diese Weissagung, die wohl den Fall der Stadt Jerusalem aber die Rettung des Tempels in Aussicht stellte, hatte nach dem Jahr 70 in erster Linie eine Ergänzung bezw. Umdeutung nötig. So sucht sich denn der Ueberarbeiter zunächst mit den Ereignissen des Jahres 70 abzufinden, indem er sie in einen grösseren und höheren Zusammenhang hineinversetzt, aus dem sich von selbst die weitere Entwicklung ergibt. Was am irdischen Jerusalem oder Zion geschehen ist, das ist nur die Folge und der äussere Wiederschein dessen, was an seinem himmlischen Urbild geschehen ist, das mit ihm zusammenhängt wie die Idee mit ihrer Erscheinung. Das himmlische Zion hat den Messias geboren, der die Völker weiden soll mit eisernem Stab. Schon vor der Geburt hat der Drache, der weltherrschende aber für seine Herrschaft fürchtende Teufel sich der Mutter entgegengestellt, um ihr Kind alsbald nach der Geburt zu verschlingen. Aber das Kind ward, nachdem es geboren worden, vor dem Anschlag des Teufels gerettet und weggenommen zu Gott und seinem Thron. Das Weib selbst aber, das himmlische Zion muss vor der Nachstellung des Teufels flüchten in die Wüste an einen ihm vom Gott bereiteten Ort, wo ihm 1260 Tage lang Unterhalt gegeben wird. Was in 11, 1 von der Rettung des Tempels auf Zion gesagt ist, das deutet sich so unser Verfasser auf die Rettung des himmlischen Zions, mit welcher ja auch die Zukunft des irdischen gesichert ist.

Mit diesen Katastrophen tritt nun aber die grosse Wendung ein. Die himmlischen Heerscharen, Michael und seine Engel erheben sich kämpfend gegen den Drachen und dieser, der Verführer des ganzen Erdkreises, der bisher im Himmel Zutritt hatte als Verkläger der Menschen vor Gott, wird aus dem Himmel geworfen auf die Erde. Dieser himmlische Sieg über den Teufel hat prinzipielle Bedeutung, ihm kann und muss jetzt die Ueberwindung des Teufels auch auf Erden folgen und in diesem Sinn

bricht denn auch der Himmel aus in den freudigen Ruf: »Jetzt ist gekommen das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus«.

Wie sich diese Erwartung vollziehen soll, beschreibt der Verfasser in 19, 11 ff. Da zeigt er wie der Christus bei seiner Wiederkunft seine Aufgabe, die Völker zu weiden mit eisernem Stab, erfüllt, das Tier und die Könige der Erde nach dem bereits von 17, 13. 14 her feststehenden Programm samt ihren Heeren vernichtet, und nach Bindung des Teufels und seiner Verschliessung im Abgrund 1000 Jahre lang mit den Gläubigen und den auferstandenen Märtyrern, d. h. denen, die hingerichtet waren wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu, herrscht im Reiche Gottes, dessen Mittelpunkt, der in 12, 6 eröffneten Aussicht entsprechend, die Stadt Jerusalem ist.

Nach Ablauf der 1000 Jahre erfolgt noch einmal ein Anfall des Teufels und der von ihm verführten Völker Gog und Magog auf das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt, aber er endet mit der Vernichtung dieser Feinde. Dann kommt der Abschluss: Gott hält Gericht, alle Toten stehen auf, Tod und Hades werden wie alle Ungerechten und zuvor schon Tier und Teufel vernichtet im Feuer- und Schwefelsee, Himmel und Erde fliehen, und es erscheint ein neuer Himmel und eine neue Erde und das neue Jerusalem, in dem Gott bei seinem Volke wohnen wird.

In diesen letzteren Ausführungen über das 1000jährige Reich, die erste und zweite Auferstehung hat der Verfasser Antwort zu geben gesucht auf die Fragen, welche die Andeutungen des Urapokalyptikers über das Reich Gottes übrig liessen (cf. S. 454 f.).

Vorbereitet hat der Verfasser von Apok. 17, 1—10 und 19, 11—21, 8 seine Einschaltung durch die obengenannten kleinen Zusätze in 5, 10[b] und besonders in dem Abschnitt 11, 14—19 (cf. V. 15 und 18), an den er unmittelbar anknüpft.

Unter den Schriften, auf die sich dieser Ueberarbeiter bezogen hat, stehen wiederum diejenigen des Alten Testa-

ments oben an. Vergleichen lassen sich hier die folgenden Stellen:

12, 1	Gen. 37, 9; Sap. 7, 29; Ps. 104, 2.
12, 2	Mich. 4, 9 f.; Jes. 26, 17; Jes. 66, 7—9; 7, 14.
12, 3	Ez. 29, 3; 32, 2; Dan. 7, 6. 7.
12, 4	Dan. 8, 10 (vgl. Jes. 14, 13 f.).
12, 5	Jer. 20, 15; Ps. 2, 9; Sap. 4, 10. 11.
12, 6	Gen. 16, 7 ff.; 21, 14—21; 1. Reg. 17, 5. 6; Ps. 78, 24; 105, 40. Dan. 12, 11.
12, 7	Dan. 10, 13. 20. 21; 12, 1.
12, 9	Gen. 3, 1; Sach. 3, 1. 2.
12, 10	Dan. 7, 14; Ps. 2, 2; Hiob 1, 6—12; 2, 2 ff.; Sach. 3, 1. 2; 1. Chron. 21, 1.
19, 11 ff.	Sap. 18, 15. 16. 22. 24.
19, 11	Jes. 11, 4. 5; Sap. 5, 19. 20.
19, 12	Dan, 7, 9; 10, 6; Jes. 62, 2. 3.
19, 13	Jes. 63, 1—3.
19, 14	Sap. 5, 18. 21.
19, 15	Sap. 18, 16. 22; Jes. 11, 4; Ps. 2, 9; Jes. 63, 2. 3.
19, 16	Deut. 10, 17; Ps. 136, 3; 2. Macc. 13, 4.
19, 17 f.	Ez. 39, 4. 17. 18. 20.
19, 20	Dan. 7, 11; Jes. 30, 33.
20, 2. 3	Jes. 24, 22.
20, 4	Dan. 7, 9. 18. 22. 27; Sap. 3, 8; 5, 1. 16. 17.
20, 5	Jes. 26, 14.
20, 6	Jes. 61, 6.
20, 8	Jes. 11, 12; Ez. 38, 2—39, 16; Gen. 22, 17.
20, 9	Ez. 38, 8. 12. 22; 39, 6; Hab. 1, 6; Deut. 23, 14; Gen. 19, 24; Num. 16, 35.
20, 11	Dan. 7, 9; Jes. 6, 1; Dan. 2, 35.
20, 12	Dan. 7, 10; Mal. 3, 16; Jer. 17, 1; Ps. 69, 29; Ex. 32, 32 f.
20, 13	Jes. 26, 19; 28, 15; 38, 18.
20, 15	Dan. 12, 1; Ps. 69, 29.
21, 1	Jes. 65, 17—19; 66, 22.
21, 2. 3	Sach. 2, 10. 11; Ez. 37, 26. 27; Sach. 8, 8; Jes. 49, 18.
21, 4	Jes. 25, 8; 65, 17 ff.
21, 5	Jes. 43, 19.
21, 6	Jes. 44, 3. 6 (41, 4; 48, 12; 49, 10); 55, 1.
21, 7	Jes. 49, 8; Sach. 8, 8; 2. Sam. 7, 14.
21, 8	Mal. 3, 5.

Wenn man fragt, auf welchen Text der Verfasser zurückgeht, ob auf den Urtext oder den der LXX, so erhält man eine zwiespältige Antwort. In 21, 4 (vgl. mit Jes. 25, 8) scheint der Verfasser nicht auf den Septuagintatext sondern auf den hebräischen sich zu beziehen (auch in 21, 3 vgl. mit Ez. 37, 26. 27?). In 20, 4 (vgl. mit Dan. 7, 22) erinnert der Ausdruck κρίμα an Theodotion; in 20, 11 (vgl. mit Dan. 2, 35) und 12, 7 (vgl. mit Dan. 10, 20, 21) ist der Anschluss an Theodotion (καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς und τοῦ πολεμῆσαι) so auffallend, dass die Annahme, unser Ueberarbeiter habe ihn gekannt, fast nicht zu umgehen ist. Sollte Theodotion so alt sein, oder sollte er seiner Danielübersetzung eine ältere zu Grund gelegt haben, auf die auch unser Ueberarbeiter sich bezieht? Bekanntschaft mit der LXX wird man dagegen annehmen müssen bei Stellen wie 12, 5 (vgl. mit Ps. 2, 9); 19, 15 (vgl. mit Jes. 11, 4). Dazu kommt, dass der Verfasser auch ohne Zweifel die Weisheit Salomos, ein von Hause aus griechisch geschriebenes Buch, gekannt hat (vgl. Apok. 19, 11 ff. speziell 19, 15. 21 mit Sap. 18, 15. 16. 22).

Sehr zahlreich sind sodann die Berührungen zwischen unserer Einschaltung in die Apokalypse und dem Buch Henoch. Man vergleiche zum Krieg im Himmel Apok. 12, 6—10 — Hen. 40, 7; 54, 6; zur Bindung des Teufels mit der grossen Kette, seiner Verschliessung in den Abgrund und späteren Vernichtung im Feuerpfuhl Apok. 20, 1. 2. 10 — Hen. 10, 4—6; 18, 11—16; 54. 55, 4; zum tausendjährigen Reich Apok. 20, 3—6 — Hen. 10, 16. 17; zum letzten Ansturm von Gog und Magog Apok. 20, 7—10 — Hen. 56, 5—7; zur Erscheinung des Throns und zum Gericht nach den Büchern Apok. 20, 11. 12 — Hen. 90, 20. 23; 47, 37; zur Vernichtung von Tod und Hades und aller Ungerechten im Feuer- und Schwefelsee sowie zur Zurückgabe der Toten durch Meer, Tod und Hades Apok. 20, 13. 14 — Hen. 90, 24—26; 51, 1; 61, 5; zum Verschwinden von Himmel

und Erde und Erscheinen eines neuen Himmels etc. Apok. 21, 1 ff. — Hen. 91, 14—17; 90, 29. 33; 10, 22.

Dass unser Verfasser das Buch Henoch gekannt hat, wird sich beim Blick auf die angeführten Parallelen, speziell beim Blick auf die zu Apok. 20, 1. 2 und 20, 13 nicht bezweifeln lassen.

An einigen Punkten berührt sich unsere Einschaltung auch mit den Psalmen Salomos. Doch lässt sich damit eine Bekanntschaft unseres Verfassers mit diesen Psalmen nicht beweisen. Der gemeinsame alttestamentliche Hintergrund (Ps. 2, 9; Jes. 11, 4; Dan. 12, 12; 7, 22) erklärt zur Genüge die Uebereinstimmung, die übrigens zu einem guten Teil recht oberflächlich ist. Man vergleiche zu Apok. 12, 10 — Ps. S. 17, 4; zu Apok. 12, 5 und 19, 15 — Ps. S. 17, 28; zu Apok. 19, 15 — Ps. S. 17, 39; zu Apok. 20, 6 — Ps. S. 18, 6—8.

Fragen könnte man ferner, ob der Verfasser von Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 nicht auch das Buch Eldad und Modad gekannt hat. Was uns zu dieser Vermutung bestimmt, ist der Umstand, dass in Apok. 20 nicht bloss überhaupt von einem letzten Angriff von Gog und Magog, sondern speziell auch von einem Angriff auf »das Lager der Heiligen« die Rede ist. Vom Lager der Heiligen wird weder bei Ezechiel noch bei Henoch gesprochen, wohl aber haben nach Num. 11, 26—29 Eldad und Modad im Lager in der Wüste geweissagt und bezogen sich nach dem Targum Jonathan zu Num. 11, 26—29 ihre Weissagungen auf den letzten Angriff Magogs.

Zahlreiche Parallelen zu unserer Einschaltung in die Apokalypse enthalten das 4. Buch Esra und die Baruchapokalypse, speziell das erstere. Vor allem kommt hier in Betracht 4. Esra 9, 36—10, 60. Wenn hier Esra im Gefilde Arbah, wo kein Haus erbaut ist, d. h. in der Einöde ein Weib sieht, das trostlos hieher geflohen ist und das ihm jammernd erzählt von dem Sohn, den es geboren und auferzogen habe, der aber beim Eintritt ins Brautgemach

tot niedergestürzt sei, wenn dann an der Stelle des Weibes plötzlich eine auferbaute Stadt erscheint und dem Esra gesagt wird, das Weib sei Zion, der Tod des Sohnes bedeute die Zerstörung Jerusalems und die neugebaute Stadt habe er schauen dürfen, damit er getröstet werde, so erinnert dieses Gesicht lebhaft an die Vision in Apok. 12. Das Weib, der Sohn, die Wüste, die Flucht des Weibes — das kehrt alles hier wieder und so verschieden auch die Ausführung im einzelnen ist, so bedeutet doch das Weib auch hier Zion oder Jerusalem und soll durch das Gesicht angezeigt werden, dass die Stadt zwar zerstört aber von Gott dennoch erhalten sei und einst wieder hergestellt werde, wie dies ja auch in c. 12 erwartet und in c. 20 vorausgesetzt ist (cf. auch 21, 1—8 und 22, 9 ff.). Diese Uebereinstimmung dürfte wohl kaum anders zu erklären sein, als durch die Annahme, dass die eine Darstellung an die andere anknüpft. Ist dies richtig, dann wird wohl der 4. Esra von der Apokalypse abhängig sein. Denn in Apok. 12 ist noch deutlich erkennbar, wie das ganze Bild vom Weib und seinem Sohn aus alttestamentlichen Stellen speziell Mich. 4, 9. 10 abgeleitet ist, während dieser Ursprung bei Esra fast ganz verwischt ist. Dass dem Weib ein Sohn zur Seite gestellt wird, hat in dem »Kreisse wie eine Gebärende« in Micha 4, 10 seinen Grund. Während dementsprechend der Verfasser von Apok. 12 das Weib schwanger sein und einen Sohn gebären lässt, nimmt Esra den Sohn als eine gegebene Figur über und lässt ihn schon vor der Flucht des Weibes nicht als Kind sondern beim Eintritt ins Brautgemach gestorben sein.

Man sieht hier deutlich, wie wenig der jüdische Apokalyptiker die Ausführung des christlichen unmittelbar acceptieren kann, zu welch' starker Umbildung er genötigt ist, wenn er Gebrauch davon machen will. Und bezeichnend ist es, dass es gerade der Messias in Apok. 12 ist, an dem der 4. Esra Anstoss nimmt und den er eliminieren bezw. durch etwas anderes ersetzen muss. Das spricht wieder

nicht zu Gunsten des jüdischen Ursprungs von Apok. 12.

Weiter berührt sich noch 4. Esra 7, 26 (et apparebit sponsa et apparescens civitas) und 13, 36 (Sion autem veniet et ostendatur omnibus parata et aedificata) mit Apok. 21, 2 (ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην). Eng ist auch die Verwandtschaft zwischen Apok. 20, 13 und 4. Esra 7, 32. 33, aber es ist deutlich, dass beide Teile hier anscheinend unabhängig von einander auf Henoch (51) zurückgehen. Zu den vor dem Herrn aufgeschlagenen Büchern in Apok. 20, 13 lässt sich wenigstens vergleichen 4. Esra 7, 20.

Aus Baruch kann man 30, 1. 2 zur Vergleichung mit Apok. 20 heranziehen. Doch ist die Verwandtschaft hier nur oberflächlich. Enger ist die Berührung zwischen Apok. 21, 7. 8 und Bar. 44, 13—15. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Baruch hier auf die Apokalypse reflektiert.

Wenn wir nach den Beziehungen unserer Einschaltung zum Neuen Testament fragen, so bieten zunächst die synoptischen Evangelien einige Parallelen. Zu Apok. 20, 4 lässt sich Matth. 19, 28; Luc. 22, 29. 30 vergleichen. Apok. 20, 4 geht direkt auf Daniel zurück. Es könnte scheinen, als ob der in Apok. 20, 4 enthaltene Gedanke bei Matthäus und Lukas konkreter ausgearbeitet wäre. So liesse sich auch aus Abhängigkeit von Apok. 12, 9 und 20, 10. 15 die Vorstellung in Matth. 25, 41 erklären. Doch sicher ist das nicht. Es bleibt die Möglichkeit, dass wir hier, und zwar speziell bei Matth. 19, 27 und Luk. 22, 29. 30 es mit ursprünglichen Herrnworten zu thun haben.

Ob man bei Mrc. 13, 31; Matth. 24, 35 (cf. 5, 18); Luc. 21, 33 und ferner bei Matth. 24, 28 und Luc. 17, 37 eine Einwirkung der Apokalypse anzunehmen hat (cf. Apok. 20, 11; 21, 1 und 19, 17. 18) ist ebenfalls zweifelhaft.

Aus den paulinischen Briefen kann man mit Apok. 21, 3. 7 — 2. Kor. 6, 16. 18 und mit Apok. 21, 5 — 2. Kor. 5, 17 vergleichen. Doch haben diese Parallelen im Blick auf die alttestamentlichen Grundstellen nichts zu bedeuten. Bemerkenswert ist sodann der Parallelismus zwischen Apok.

20; 21, 1—18 und 1 Kor. 15, 20—28 (Unterscheidung zwischen der Herrschaft Christi und der schliesslichen Alleinherrschaft Gottes; Vernichtung des Tods). Möglich, dass hier direkt oder indirekt die Apokalypse auf 1 Kor. 15, 20—28 eingewirkt hat, einen Abschnitt, der innerhalb 1. Kor. 15 wohl nur nachträglicher Zusatz ist. Was die Berührung zwischen Apok. 21, 7 f. und 1. Kor. 6, 9. 10 (Eph. 5, 5) betrifft, so kann von einer direkten Beziehung zwischen beiden Teilen wohl kaum die Rede sein und doch ist die Uebereinstimmung zu gross, um sie für rein zufällig zu halten. Sollte sie vielleicht aus einem zu Grunde liegenden Herrnwort, das uns verloren gegangen, zu erklären sein?

Endlich muss noch das Verhältnis des 4. Evangeliums zu der aus den Stücken 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 bestehenden Einschaltung in die Apokalypse erörtert werden. Es scheint, als ob gerade diese soeben genannten Bestandteile der Apokalypse auf die Entstehung des Johannesevangeliums von Einfluss gewesen seien, als ob gerade gegen die Apokalypse in der Gestalt, die sie durch Einfügung jener Stücke bekommen hatte, das Johannesevangelium geschrieben sei. Und zwar scheint sich das Johannesevangelium sowohl gegen die Christologie als gegen die Eschatologie, wie sie in Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 entwickelt wird, zu richten. In jenen Stücken der Apokalypse haben wir bereits die Anfänge der Logoschristologie. Christus ist ein himmlisches Wesen, das durch die Geburt aus dem höheren Zion auf die Erde kommt. Der Name Logos wird ihm zwar nicht beigelegt, aber sein Auftreten bei seiner Wiederkunft wird Apok. 19, 11 ff. geschildert wie das Auftreten des allmächtigen göttlichen Wortes in Sap. 18, 15. 16. 22. Von hier bis zur vollen Logoslehre war nur ein Schritt, allerdings ein bedeutsamer Schritt. Und diesen Schritt thut der 4. Evangelist. Aus dem Aeon Christus, dem Sohn des himmlischen Zion wird der ewige Gott-Logos, der Eingeborene des Vaters. Und wie der Verfasser des Johannesevangeliums hier über den Verfasser

jener Stücke der Apokalypse hinausgeht, so unterscheidet er sich in einer andern Hinsicht scharf und deutlich von ihm. Der Verfasser von Apok. 12, 1—10 lässt den oberen Christus geboren werden und auf die Erde kommen, aber alsbald vor den Nachstellungen des Teufels wieder aufgenommen werden in den Himmel, d. h. er lehrt keine eigentliche Menschwerdung, er lässt Christum allem nach nur mit dem Menschen Jesus sich verbinden, aber diesen vor dem Leiden wieder verlassen. Dieser Auffassung setzt der 4. Evangelist sein: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο und seine Darstellung der Leidensgeschichte gegenüber. Sodann aber polemisiert das vierte Evangelium gegen die Vorstellung von der ersten und zweiten Auferstehung und vom Gericht, wie sie sich in Apok. 19, 11—21, 8 findet, speziell auch gegen die Vorstellung, als ob die Aufgabe Christi von Hause aus darin bestehe, dass er weide die Völker mit eisernem Stab (Apok. 12, 5; 19, 18). Demgegenüber gilt das Wort Christi: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben« (Joh. 11, 25. 26. cf. V. 24), und das andere: »Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, denn er glaubet nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.«

Gegen die Vorstellung von der äusserlichen Wiederkunft Christi darf man wohl die johanneische Lehre vom Parakleten gerichtet betrachten. Eine positive Anlehnung an Apok. 21, 6^b scheint dagegen vorzuliegen in Joh. 4, 1, 10 ff.; 6, 35; 7, 37. 38 (Lebenswasser). Im Blick auf dieses Verhältnis zwischen der Apokalypse und dem Evangelium Johannis hat schon Baur das letztere eine vergeistigte Apokalypse genannt.

Als Verfasser der aus 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 und den Zusätzen in 5, 10; 11, 15. 18 bestehenden Einschaltung

in die Apokalypse haben wir Cerinth kennen gelernt. Die Gründe, die uns zu dieser Annahme bestimmen, haben wir oben (S. 154—164; 345—357) ausführlich entwickelt. In 12, 1—10 finden wir die Lehre vom obern durch die Geburt aus dem himmlischen Zion auf die Erde kommenden und hier sich nur kurz mit dem Menschen Jesus verbindenden aber wegen der Nachstellungen des Teufels alsbald d. h. vor dem Leiden wieder in den Himmel aufgenommenen Christus. Jesus und Christus werden (20, 4. 6) bestimmt unterschieden. Das Werk des ersteren besteht in seiner — hier übrigens im Unterschied von der Urapokalypse (1, 5; 6, 9) nur auf die Verkündigung Jesu bezogenen (cf. S. 345 f.) — μαρτυρία (20, 4), zu welcher ihn der mit ihm verbundene Christus befähigt hat. Die eigentliche Aufgabe des letzteren aber ist »die Völker zu weiden mit eisernem Stab«, »sie zu schlagen mit dem scharfen Schwert, das aus seinem Munde geht« (12, 5; 19, 15). Durch die Lehre vom tausendjährigen Reich (c. 20) sucht der Verfasser die eschatologische Wirksamkeit Christi und diejenige Gottes scharf und deutlich gegen einander abzugrenzen. Wollte man beide unterscheiden und nebeneinander aufnehmen, dann war die Annahme einer doppelten Krisis, einer doppelten Herrlichkeit und auch einer doppelten Auferstehung sowie die Festsetzung einer bestimmten Frist fürs messianische Reich die notwendige Konsequenz. Wenn unser Verfasser gerade von 1000 Jahren redet, so ist er darauf wohl kaum selbst durch eine Kombination von Gen. 2, 2 und Ps. 90, 4 geführt worden, vielmehr hat ihn dazu vermutlich Hen. 10, 17 bestimmt.

Jene christologischen Vorstellungen und diese Lehre vom 1000jährigen Reich sind, wie wir wissen, Bestandteile der Lehre Cerinths, den die Ueberlieferung denn auch ausdrücklich und sehr bestimmt mit der Abfassung der Apokalypse in Verbindung bringt. Von Cerinth aus erklärt sich auch die Vorstellung, dass vor dem, der auf dem Throne sass (Apok. 20, 1.), d. h. vor Gott Himmel und Erde

»geflohen« seien, da Cerinth die Welt nicht für eine Schöpfung Gottes sondern einer von diesem weit abstehenden Kraft erklärte, und endlich passt zu Cerinth auch die alexandrinische Färbung, die in der Idee vom himmlischen, in der Endzeit schliesslich auf die Erde kommenden Zion oder Jerusalem, sowie in der Beschreibung Christi als desjenigen, der mit dem scharfen Schwert seines Mundes die Völker schlägt (cf. dazu Sap. 18, 15. 16. 22) zu Tage tritt. Von Cerinth wird uns ja überliefert, dass er seine Weisheit aus Aegypten geholt habe (Hippol. Phil. VII, 3. 33; X, 21). Wir möchten nun vermuten, dass Cerinth, der nach der Ueberlieferung (Epiph. haer. 28, 2. 4) noch ins apostolische Zeit hinaufreicht und in der nachapostolischen Zeit in Kleinasien sich aufgehalten hat (Iren. I, 26, 1), es gewesen ist, der die Apokalypse nach Kleinasien gebracht und sie hier mit der von ihm angebrachten, aus den Stücken 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 sowie den Zusätzen in 5, 10; 11, 15. 18 bestehenden Erweiterung für ein Werk des Apostels Johannes ausgegeben hat (cf. Eus. h. e. III, 28, 2). Die Apokalypse, die er verbreitete, wird eine griechische Schrift gewesen sein. Die Urapokalypse samt den ältesten Nachträgen wird er entweder bereits ins Griechische übersetzt vorgefunden oder selbst übersetzt und dazu seine eigenen Erweiterungen in griechischer Sprache hinzugefügt haben. Das letztere dürfen wir annehmen im Blick auf die mehrfachen engen Beziehungen unserer Einschaltung zu der LXX bezw. Theodotion, im Blick auf den Gebrauch der Weisheit Salomos, auf die Formel: ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ in 21, 6, sowie darauf, dass überhaupt die Sprache der Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 etwas weniger hebraisiert als die der Urapokalypse und der ältesten Nachträge. Wenn man meint, dass 12, 7 die Annahme einer hebräischen Unterlage unerlässlich mache, so ist dagegen zu bemerken, dass der Infinitiv mit τοῦ nicht ungriechisch ist (cf. z. B. Xen. Cyr. I, 3, 8). Doch stammt wohl der ganze Ausdruck τοῦ πολεμῆσαι, wie wir sahen, aus Theo-

dotion. Im übrigen ist der Text entweder korrupt und ein Verbum finitum ausgefallen oder muss aus dem ἐγένετο πόλεμος ein ἐγένοντο vor ὁ Μιχ. ergänzt werden. In 19, 20 erklärt sich die scheinbare Unregelmässigkeit τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης daraus, dass λίμνης zu ergänzen ist. Bei dem ἐνδεδυμένοι hinter στρατεύματα 19, 14 hat man es mit einer Constr. ad syn. zu thun. In 20, 2 steht der Nominativ ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος hinter τὸν δράκοντα, weil jene Bezeichnung als Nom. propr. behandelt wird. Eine sprachliche Härte liegt vor in der anakoluthischen Anknüpfung des ἔχων in 19, 12[b] an das vorhergehende αὐτοῦ. Sonst findet sich öfters das hebraisierende ἐν (12, 5; 19, 15. 17. 21, nicht 19, 13). Und einen hebraisierenden Pleonasmus enthalten die Worte ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν in 20, 8.

Hinsichtlich des sprachlichen Verhältnisses dieser Einschaltung zur Urapokalypse vergleiche man das auf S. 344 f. Gesagte. Wir fügen hier hinzu, dass auch das ὁ νικῶν in 21, 7 auf das ἐνίκησεν in 5, 5 zurückgeht.

Zum Schluss möchten wir es als eine Möglichkeit bezeichnen, dass von dem wahrscheinlich unter Titus schreibenden Verfasser von 12, 1—10 und 21, 1—8 auch die Verse 17, 16. 17 stammen, die geschrieben zu sein scheinen im Blick auf die Gefahr, die gerade unter Titus von dem von den Parthern aufgenommenen Pseudo-Nero zu drohen schien.

4. Die zweite Ueberarbeitung.

Zur Apokalypse sind zunächst weiter hinzugekommen die folgenden Stücke und Stellen: 12, 12—17; c. 13 (ohne V. 8; ohne die Worte: ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ in V. 17; ohne die Worte: καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χ ξ ς′ in V. 18[b] und mit dem Wortlaut in V. 18[a]: ψηφισάτω τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου· ὄνομα γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν); 14, 9—12 (ohne die Worte: καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in V. 10); c. 15 (ohne die Worte: τοῦ ἀριθμοῦ in V. 2, an deren Stelle wohl τοῦ χαράγματος stand, und ohne die Worte: καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in V. 3); c. 16 (ohne 16, 15); 17, 1[a]; 19, 20 (in seinem

gegenwärtigen, den Lügenpropheten und die Tieranbeter in sich begreifenden Wortlaut); 20, 4 (καὶ οἵτινες — χεῖρα αὐτῶν); 20, 10 (καὶ ὁ ψευδοπροφήτης); 21, 9—22, 21 (ohne τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου in 21, 9; ohne die Verse 14. 19. 20. 22—27; ohne 22, 1[b]; ohne die Worte καὶ τοῦ ἀρνίου in 22, 3; ohne 22, 7[a]. 12. 13. 16. 17. 20. 21[a]).

Der Urheber dieser Erweiterung der Apokalypse schreibt, wie wir sahen, unter Domitian, vermutlich am Ende seiner Regierung. Die Erwartung des Verfassers von 12, 1—10; 19, 11—21, 8, dass alsbald nach dem auf die Aufnahme des messianischen Kindes in den Himmel und auf die Flucht des Weibes in die Wüste erfolgenden Sturz des Teufels vom Himmel auf die Erde die messianische Zeit anbrechen werde, hat sich nicht erfüllt.. Die Dinge haben sich zunächst vielmehr nur noch schlimmer gestaltet und es sind jetzt insbesondere die Christen, die unter der Verfolgung seitens der teuflischen Weltmacht zu leiden haben. Diesen Stand der Dinge zeichnet der neue Ueberarbeiter in die Apokalypse ein. Die in dem Lobgesang (12, 10) ausgesprochene Erwartung der alsbaldigen Erlösung schränkt er ein, indem er dem Lobgesang in 12, 12 die Fortsetzung giebt: »Darum freuet euch ihr Himmel und die in ihnen zelten, wehe dem Lande und dem Meer, denn der Teufel ist zu euch herabgekommen in grossem Zorn und weiss, dass er nur noch wenig Zeit hat!« Also der auf die Erde gestürzte Teufel hat noch eine wenn auch kurze Frist und benützt diese, um seinen Zorn in verstärktem Masse an der Erde auszulassen. Dieses Wüten des Teufels auf Erden schildert nun der Verfasser und zwar zunächst, indem er zu 12, 6 einen Nachtrag giebt, d. h. indem er nun die Verfolgung des fliehenden Weibs durch den Drachen unter deutlicherer Bezugnahme auf die Verwüstung des irdischen Jerusalems, in dem er sich offenbar das höhere Zion wohnend denkt, anschaulich beschreibt. Dann bemerkt er, dass der Teufel voll Zorn über das Weib, das ihm entkommen, hingegangen sei, um Krieg zu führen

mit den Uebrigen von ihrem Samen, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben d. h. mit den Christen, die neben dem Messias Kinder des höheren Zion oder Jerusalem sind.

Die teuflische Weltmacht ist also bereits zur Verfolgung der Christen übergegangen und von dieser Verfolgung der Christen in seiner eigenen Gegenwart entwirft nun unser Ueberarbeiter ein ausführliches Bild in c. 13. Da lässt er ein Tier vom Meer aufsteigen, das er durch die eingehende Beschreibung seiner grossen Macht und durch die Ausstattung mit 10 Hörnern und 7 Köpfen als Träger der römischen Weltmacht und zwar als den 11. oder 8. Kaiser und doch als einen von den 10 oder 7 d. h. als Domitian darstellt, dessen Beziehung zu Nero durch das eine Haupt angedeutet wird, das verwundet war zum Tode und dessen Todeswunde wieder geheilt ward. In dem zu seiner Zeit regierenden Kaiser Domitian ist nach dem Verfasser von c. 13 Nero wiedererstanden, in ihm hat sich die Danielische Weissagung vom Tier, das aus dem Meer aufsteigt, erfüllt. Alle Züge des Danielischen Tieres passen auf diesen gewaltigen, gotteslästerlichen, christenverfolgenden Tyrannen, der nichts anderes als der Bevollmächtigte des Teufels ist. Und wenn der Verfasser dem ersten Tier ein zweites zur Seite setzt, das alle Befehle des ersten Tieres erfüllt und die Bewohner des Landes dazu bringt, dem ersten Tier zu huldigen, und sie durch grosse Zeichen verführt, ihm ein Bild zu machen, und dieses tote Bild seinem Urbild entsprechend zum Leben und Sprechen bringt und alle tötet, die das Tier nicht anbeten, und niemand handeln und verkaufen lässt, der nicht den Stempel des Tiers hat, so schildert er hier, was er als Provinziale unmittelbar selbst sieht und erlebt. Es ist der Kaiserkultus, den der Verfasser im Auge hat, der Kaiserkultus, den unter einem so argwöhnisch auf die göttliche Verehrung seiner Person und seines Geschlechts bedachten Fürsten wie Domitian die Statthalter mit allem Eifer förderten und dem gerade die Kleinasiaten wie aus innerem

Bedürfnis sich hingaben. Die teils durch gütliche Ueberredung teils durch bestechenden Zauber versuchte Verführung zu diesem Kultus, dessen Verweigerung mit dem Tode bestraft wurde, der Zwang auch zum Gebrauch des mit gotteslästerlichen Aufschriften ausgestatteten Kaisergelds ist es, was die Situation für die Christen zu einer so gefährlichen macht, und wogegen der Verfasser unter deutlichem Hinweis auf die Weissagung in Daniel 3 und auf das Wort Jesu von den falschen Propheten, die in Schafskleidern kommen und durch ihre Zeichen selbst die Auserwählten zu verführen suchen, seine warnende Stimme erhebt. Um die Leser darauf aufmerksam zu machen, dass hinter dem apokalyptischen Bild vom Tier, das er entworfen, sich eine reale menschliche, den Lesern bekannte Persönlichkeit birgt, fordert der Verfasser sie schliesslich auf, den Namen des Tiers zu erraten, zu urteilen, wer damit gemeint ist. Damit wird den Lesern nahegelegt, das Gelesene auf die eigene Zeit anzuwenden und von ihr aus zu verstehen.

In den Versen 14, 9—12 benützt sodann der Ueberarbeiter die Gelegenheit, um hinter den beiden ersten Engeln, die da Busse und Gericht verkündigend erscheinen, einen dritten auftreten zu lassen, der mit allem Ernste unter Hinweis auf die göttlichen Strafen vor der Anbetung des Tiers und der Annahme seines Stempels warnt und zur Ausdauer ermahnt.

In den c. c. 15. 16 sucht der Ueberarbeiter von dem Abschnitt 14, 14—20, den er wohl nur als die symbolische Einleitung des Endes aufgefasst hat, zu den eigentlichen mit c. 17 beginnenden Endakten überzuleiten durch Einfügung einer Stufenreihe von 7 Endplagen. Solch' eine siebenfache Plagenreihe enthalten bereits die Kapitel 8 und 9, aber im Anschluss an 12, 1—10 hat unser Ueberarbeiter in 12, 12—18 und c. 13 das Bild seiner eigenen Gegenwart gezeichnet, so dass jene Plagen in den c. c. 8 und 9 in die Vergangenheit, in ein seiner eigenen Zeit vorhergehendes Stadium fielen. Daher hat er durch eine Kopie jener in

c. c. 8 und 9 beschriebenen Plagen in den c. c. 15 und 16 für die Endzeit selbst Ersatz zu schaffen gesucht.

Bezeichnend ist auch hier, dass der Ueberarbeiter diese letzten Plagen eingeleitet werden lässt mit dem Loblied der himmlischen Ueberwinder, derer die das Tier und sein Bild nicht angebetet und seinen Stempel nicht angenommen haben, und dass er die Plagen selbst speziell gegen das Tier und die Tieranbeter gerichtet sein lässt (15, 1—4; 16, 2; 16, 10).

Um den Uebergang zu c. 17 herzustellen, sorgt der Verfasser nicht bloss in 16, 19 bereits für einen Anknüpfungspunkt (cf. S. 261), sondern er lässt auch zur besseren Verbindung in 17, 1[a] einen der aus c. c. 15. 16 bekannten Engel mit den 7 Schalen auftreten und diesen das folgende Gesicht zeigen.

In 19, 20; 20, 4. 10 hat der Ueberarbeiter durch Einfügung des Lügenpropheten d. h. des 2. Tiers, das zwei Hörner hat wie ein Lamm und die Menschen durch seine Zeichen verführt, sowie der Tieranbeter die Beziehung zu c. 13 hergestellt.

Endlich hat der Ueberarbeiter, der schon in 12, 12 ff. die kurzen Andeutungen des Verfassers von 12, 1—10 über die Flucht des Weibes d. h. des höheren Zion oder Jerusalem ergänzt hat, auch in 21, 9 eine ausführliche Beschreibung des vom Himmel kommenden Jerusalem gegeben, das jener Verfasser in 21, 1—8 nur mit einigen Strichen gezeichnet hatte. Eingehend schildert er seine Herrlichkeit, seine Mauer, seine Thore, seine Gasse mit dem Strom von Lebenswasser und dem Lebensbaum und das Thronen Gottes inmitten seiner Knechte in ewigem von keiner Nacht mehr gestörtem Lichte. Darauf lässt er einen neuen Schluss folgen, in welchem der Engel, der alles gezeigt, den Seher Johannes auf die Nähe des Endes weist, den Lohn der Gerechten und den Ausschluss der Ungerechten noch einmal nachdrücklich in die Erinnerung ruft und schliesslich vor willkürlichen Verkürzungen oder Erweiterungen des Offenbarungsbuches warnt.

An einer grossen Zahl von Stellen lässt sich auch bei dieser Einschaltung in die Apokalypse eine Bezugnahme auf oder eine Berührung mit den Schriften des Alten Testaments konstatieren.

12, 12	Ps. 96, 11.
12, 14	Ex. 19, 4; Deut. 32, 11; Jes. 40, 31; Dan. 7, 25; 12, 7.
12, 15	Hos. 5, 10; Ez. 29, 3; 32, 2; Ps. 74, 14.
12, 16	Num. 16, 30. 31.
12, 17	Gen. 3, 15.
12, 18	Gen. 41, (1. 2.) 17. 18.
13, 1	Dan. 7, 7. 20. 24; 7, 6. 8; 11, 36.
13, 2	Dan. 7, 4—6.
13, 4	Ex. 15, 11.
13, 5	Dan. 7, 8. 20. 25.
13, 7	Dan. 7, 21; 5, 19; 7, 23.
13, 10	Gen. 9, 6; Jer. 15, 2.
13, 11	Dan. 8, 3.
13, 13	1. Reg. 1, 10. 11.
13, 14. 15	Dan. 3, 5—7. 15.
13, 17	1. Macc. 13, 49.
14, 10	Jer. 25, 15; Jer. 51, 17. 22; Ps. 75, 9; 60, 5.
14, 11	Jes. 34, 9. 10.
15, 1	Lev. 26, 21.
15, 2	1. Chron. 16, 42.
15, 3	Ex. 15, 1—21; 14, 31; Num. 12, 7; Jos. 14, 7; 22, 5; Ps. 139, 14; Am. 4, 13; Deut. 32, 4; Ps. 145, 17; Sach. 14, 9.
15, 4	Jer. 10, 7; Ps. 86, 9; 145, 17.
15, 5	Ex. 29, 42. 44; 33, 7; 40, 34.
15, 6	Ez. 9, 2.
15, 7	Ez. 22, 31; Jer. 10, 25; Zeph. 3, 8; Ps. 79, 6.
15, 8	Ex. 40, 34. 35; Ez. 10, 4; 1. Reg. 8, 10. 11; Jes. 6, 4.
16, 1. 2	Ez. 22, 31; 10, 2; Ex. 9, 9. 10; Deut. 28, 35.
16, 3	Ex. 7, 17—21.
16, 6	Ps. 79, 2. 3.
16, 7	Ps. 19, 10.
16, 10	Ex. 10, 22; Jes. 8, 22.
16, 11	Jes. 8, 21; Esr. 1, 2; 5, 12.
16, 12	Jos. 3, 13—17; Jes. 11, 15. 16; 44, 27; 51, 10; 41, 2; Jer. 51, 36.
16, 13	Ex. 8, 6—13; 1. Reg. 22, 21—23.
16, 14	Joel 1, 15.
16, 16	Ez. 38, 8. 21; 39, 2. 4. 17; Jud. 4, 5; 5, 19. 20; 2. Reg. 23, 29 f.; 2. Chron. 35, 22; Sach. 12, 11.
16, 18	Dan. 12, 1.
16, 19	Jes. 30, 25.
16, 21	Ex. 9, 18—25.
21, 10	Ez. 40, 2.
21, 11	Jes. 60, 1. 2; Ez. 43, 2.

21, 12	Ez. 48, 31—34.	22, 4	Ps. 17, 15; 42, 3.
21, 15	Ez. 40, 3; Sach. 2, 5. 6.	22, 5	Dan. 7, 27.
21, 16	Ez. 45, 2; 48, 16. 20.	22, 6	Dan. 2, 28. 29.
21, 21	Jes. 54, 12.	22, 9. 10. 11	Dan. 12, 4. 9. 10.
22, 1. 2	Gen. 2, 9. 10; Ez. 47, 1. 7. 12; Sach. 14, 8; 13, 1.	22, 14	Dan. 12, 12.
		22, 15	Deut. 23, 18.
		22, 18. 19	Prov. 30, 6; Deut. 4, 2; 12, 32.
22, 3	Sach. 14, 11.		

Eine Untersuchung der Frage, in welchem Text der Verfasser das Alte Testament gekannt hat, führt auch hier zu keinem einfachen Ergebnis. Der Name Harmagedon in 16, 16 ist hebräischen Ursprungs und dementsprechend wird man auch annehmen dürfen, dass unser Ueberarbeiter hebräisch verstanden hat. Dazu stimmt, dass derselbe in 5, 3 (Schluss) und 15, 4 (Anfang) Jer. 10, 7 citiert, eine Stelle, die in der LXX nicht vorkommt und dem Verfasser also wohl vom hebräischen Text her bekannt gewesen sein dürfte. Andererseits scheinen Stellen wie 15, 4 (vgl. mit Ps. 86, 9) und 13, 10 (vgl. mit Jer. 15, 2) auf eine Bekanntschaft des Verfassers mit der LXX zu weisen. Eigentümlich ist dieser Einschaltung, dass das Prädikat »heilig« in Anwendung auf Gott (15, 4; 16, 4) durch ὅσιος ausgedrückt wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch dies in der Benützung der LXX (Deut. 32, 4; Ps. 145, 17) seinen Grund hat. In 13, 7 und 22, 10 hat man wieder einen Rückgang auf Theodotion finden wollen. Der Text in 13, 5[a] und 13, 7[a] entspricht ebenso Dan. 7, 8 in der LXX als Dan. 7, (8.) 20. 21 bei Theodotion. Nur die Worte μετὰ τῶν ἁγίων sind mehr in Uebereinstimmung mit Theodotion (LXX: πρὸς τοὺς ἁγίους) und auch das folgende καὶ νικῆσαι αὐτοὺς steht dem καὶ ἴσχυσε πρὸς αὐτούς des Theodotion etwas näher als dem τροπούμενον αὐτούς (Dan. 7, 21) der LXX. Aber genau ist die Uebereinstimmung mit Theodotion in letzterem Punkt auch nicht und darum bleibt immer die Möglichkeit bestehen, dass der Verfasser sich an den Urtext gehalten hat.

Bei 22, 10 steht die Sache ähnlich. Die Uebereinstimmung mit Theodotion (Dan. 12, 4 cf. τοὺς λόγους) ist grösser als die mit der LXX. Doch erklärt sich alles ebenso einfach, wenn man annimmt, dass der Verfasser auf den Urtext zurückgegangen ist.

Unter den Quellen unseres Ueberarbeiters scheint sich ferner auch das Buch Henoch befunden zu haben. In Apok. 22, 2. 3 dürfte neben Ez. 47, 12 auch Henoch 25, 4—6 benützt sein und sodann wird Apok. 16, 12 ff. ebenfalls von Henoch 56, 5 beeinflusst sein.

Berührungen mit dem 4. Esra und der Baruchapokalypse lassen sich ebenfalls mehrfach konstatieren. Zu Apok. 13, 1 lässt sich 4. Esra 11, 1 vergleichen, zu Apok. 21, 9 ff. (wie schon zu 21, 1 ff.) — 4. Esra 13, 35. 36, zur Austrocknung des Euphrats in Apok. 16, 12 — 4. Esra 13, 43—47. Dass der Verfasser von Apok. 16 in seinem an Hen. 56, 5 sich anschliessenden Gedankengang gerade den Euphrat austrocknen lässt, begreift sich ohne weiteres. Der Gedanke ist durch Henoch unmittelbar nahegelegt. In Apok. 16 wird derselbe darum auch ursprünglich sein, während der 4. Esra, der die Austrocknung geschehen lässt zu Gunsten der von Salmanassar weggeführten 10 Stämme, von der Apokalypse abhängig sein wird.

Die Baruchapokalypse liefert eine Parallele zu Apok. 12, 16. Bei Bar. 6, 8—10 heisst es: et dixit (angelus) terrae voce magna: terra, terra, terra, audi verbum Dei fortis, et accipe, quae ego commando tibi, et custodi ea usque ad extrema tempora, ut quando iussu fueris, ea reddas, ut non potiantur eius alienigenae. quia venit tempus ut tradatur ad tempus et Jerusalem, usquedum dicatur, ut iterum restituatur in aeternum. et aperuit terra os suum, et absorbuit ea. Hier wie dort muss Jerusalem einige Zeit von seiner Stelle weichen, aber es wird gerettet und bewahrt, bis es wieder zurückkehren kann. Und zur Rettung Zions thut hier wie dort die Erde ihren Mund auf. Dieser Zug dürfte in der Apokalypse original sein, denn es erscheint uns ein-

facher und natürlicher oder vielmehr ursprünglich-poetisch, dass die Erde ihren Mund öffnet, um die Wasserströme, die der Teufel Zion nachspeit, zu verschlingen, als dass sie es thut, um die Heiligtümer Zions zur Bewahrung in sich aufzunehmen.

Bei der Frage nach dem Verhältnis unserer Einschaltung zum Neuen Testament sind in erster Linie einige synoptische Parallelen zu besprechen. Dabei gilt es insbesondere zu vergleichen Apok. 13, 9 mit Matth. 13, 9 (Mrc. 4, 9. 23; Luc. 8, 8); Apok. 13, 10 mit Matth. 26, 52; Apok. 13, 11 (16, 13; 19, 20; 20, 10) mit Matth. 7, 15; Apok. 13, 13 f. mit Matth. 24, 24 (Mrc. 13, 22); Apok. 20, 7 mit Luc. 11, 28; Apok. 22, 10 mit Matth. 26, 18. Im ersten, zweiten und letzten Fall wird wohl kaum jemand eine Einwirkung der Apokalypse auf Matthäus annehmen wollen, wohl aber liegt es wenigstens bei den beiden ersten Berührungen nahe, das Umgekehrte anzunehmen. Ebenso wird man bei Apok. 13, 11 und 13, 13 f. zu urteilen haben. Denn dass die Vorstellung von den Lügenpropheten aus der Apokalypse in die Stellen Mtth. 7, 15; 24, 24; Mrc. 13, 22 hereingekommen sei, ist ganz unwahrscheinlich. Vielmehr scheint in Apok. 13 im Bild des 2. Tiers mit der Figur des kaiserlichen Statthalters sehr künstlich und gezwungen die des Lügenpropheten verschmolzen zu sein. Dies scheint uns zu beweisen, dass diese letztere Figur hier nicht ursprünglich ist. Sie muss bereits gegeben gewesen sein, nämlich eben in der Weissagung Jesu und darum will der Verfasser von Apok. 13 in seinem apokalyptischen Bilde davon Gebrauch machen. Die Stelle Apok. 13, 11 insbesondere lässt sich unserer Meinung nach nur von Matth. 7, 15 aus recht verstehen.

Unter den paulinischen Briefen muss hier speziell der 2. Thessalonicherbrief ins Auge gefasst werden. Dass der Verfasser desselben die Apokalypse mit unserer Einschaltung gekannt hat, daran kann nicht gezweifelt werden. Es ist die Eschatologie der Apokalypse, speziell auch das eschatologische Bild in Apok. 13, wovon der Briefsteller

Gebrauch macht. Wie der υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2, 3) und das μυστήριον τῆς ἀνομίας (2, 7) aus Apok. 17, 8. 11 sich erklärt, wie die Vorstellung, dass der Herr Jesus vom Himmel her mit den Engeln seines Stabs in Feuerflammen sich offenbart und Vergeltung bringt (1, 7. 8), oder dass der Herr Jesus den Gesetzlosen hinwegraffen wird mit dem Hauch seines Mundes (2, 8), auf Apok. 19, 11 ff. zurückgeht und der ὄλεθρος αἰώνιος (1, 9) auf Apok. 19, 20; 20, 10. 14. 15, so die ἀποστασία (2, 3) auf Apok. 13, 4. (8.) 12. 14. 15, die lästerliche Selbstüberhebung und Selbstvergottung (2, 4) auf Apok. 13, 1. 5. 6. 12. 14. 15 und die παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους (2, 9) auf Apok. 13, 2. 11. 12—14. Alles das sind der paulinischen Eschatologie ursprünglich fremde Züge, die in der johanneischen Apokalypse ihre Wurzel haben und von da aus ihre Erklärung finden [1]).

Zu erwähnen wäre sodann noch, dass die Vorstellung vom ἄνω Ἰερουσαλήμ . . . ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν in Gal. 4, 26 derjenigen in Apok. 12, 17 entspricht, wo das himmlische Jerusalem als die Mutter Christi und der Christen überhaupt gedacht ist. Die Stelle 4, 24—27 ist wohl nur eine Interpolation im Galaterbrief und die Vorstellung in Gal. 4, 26 wird in Apok. 12, 17 ihre Heimat haben.

An sprachlichen Inkorrektheiten und Hebraismen fehlt es auch in dieser Einschaltung nicht (cf. den hebr. Pleonasmus: ὅπου — ἐκεῖ in 12, 14; κέρατα ὅμοια ἀρνίῳ in 13, 11; νικᾶν ἐκ in 15, 2; τῶν ἁγίων . . . οἱ τηροῦντες in 14, 12), aber es kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass die Stücke von Hause aus griechisch geschrieben sind. Dafür ist insbesondere der wiederholte Gebrauch von ὅσιος, in Anwendung auf Gott, den wir allein hier in der Apokalypse beobachten, ein schlagender Beweis. Die Beziehung des Verfassers auf die LXX, die wir meinen konstatieren zu können, kann jener Annahme nur zur Bestätigung

1) vgl. Holtzmann, Einleitung, 3. A. S. 215 f.

dienen. Sie entspricht überdies auch ganz dem bereits gewonnenen Ergebnis, dass der vorhergehende Bearbeiter die Apokalypse bereits ins Griechische übersetzt vorgefunden oder übersetzt und selbst seine Zuthaten in griechischer Sprache abgefasst hat.

Wie der Ueberarbeiter durchgehend auf die älteren Stücke der Apokalypse Bezug nimmt, in 12, 12—17 auf 12, 1—10, in c. 13 auf c. 17, in 13, 3. 11 auf 5, 6, in 13, 16 auf 7, 1 ff. (Gegentypus), in c. c. 15, 16 auf c. c. 8, 9, in 15, 1—4 auf 14, 1—3, in 15, 7 auf 14, 6^b ff. etc., in 16, 2 auf 19, 4, in 16, 7 auf 4, 6 ff., in 16, 19 auf 19, 15, in 21, 9 ff. auf 21, 1—8, in 22, 6 ff. auf 19, 9. 10 und 21, 5 ff., haben wir bereits früher gesehen. Aber trotz aller dieser Bezugnahme lässt sich doch nicht bloss eine Verschiedenheit der Darstellung, sondern auch eine Verschiedenheit im sprachlichen Ausdruck beobachten. Man beachte: χάραγμα 13, 16 ff. und öfter gegenüber σφραγίς in der Urapokalypse (7, 2; 9, 4 und öfter); ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρόν 15, 6 gegenüber βύσσινον λαμπρὸν bezw. λευκὸν καθαρόν in der Urapokalypse (19, 8) oder ersten Ueberarbeitung (19, 14); ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ 15, 5 (cf. auch 12, 12; 13, 6) gegenüber ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ in der Urapokalypse (11, 19) und ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ in Anwendung aufs neue Jerusalem in der ersten Ueberarbeitung (21, 3); ὅσιος in Anwendung auf Gott 15, 4 und 16, 5 gegenüber dem sonst stets gebrauchten ἅγιος; die Vorliebe für den Ausdruck θυμός 12, 12; 14, 10; 15, 1; 16, 7; 16, 19, der in der Urapokalypse (14, 20), dem ältesten Nachtrag (18, 3) und der ersten Ueberarbeitung (19, 15) je nur einmal vorkommt, während in der Urapokalypse jedenfalls ὀργή (6, 17; 11, 18) das gewöhnliche ist; die verschiedene Bedeutung des Begriffs δικαίωμα in 15, 4 und in der Urapokalypse (19, 8); das νικᾶν ἐκ, das allein in unserer Ueberarbeitung vorkommt, gegenüber 5, 5; 17, 14; 12, 11; 21, 7; 2, 7. 11 etc.; die Formel in 12, 17 und 14, 12 gegenüber der in 6, 9; 20, 4; 1, 2. 9.

Aus der Schilderung in der zweiten Hälfte von c. 13

haben wir bereits oben den Schluss gezogen, dass der Verfasser ein Provinziale ist. Aber er hat ohne Zweifel nicht in Palästina gelebt. Dass er von einer Oertlichkeit Harmagedon (Berg Megiddo) spricht, bezw. eine solche konstruiert, beweist, dass er Palästina nicht aus eigener Anschauung kennt. Vermutlich ist er wie der vorhergehende Ueberarbeiter ein Kleinasiate. Auf Kleinasien weist auch am ehesten der schwungvolle Betrieb des Kaiserkultus, den der Verfasser in c. 13 schildert.

Seiner Herkunft und Richtung nach ist unser Ueberarbeiter allem nach ein Judenchrist gewesen. Das erstere beweist schon seine Sprache, insbesondere auch der von ihm gebrauchte Ausdruck Harmagedon. In seinen religiösen Vorstellungen schliesst er sich denjenigen des Urapokalyptikers und des ersten Ueberarbeiters an. Er reflektiert, wie wir sahen, in 13, 3. 11 auf das geschlachtete Lamm mit den 7 Hörnern in 5, 6, in 13, 16. 17 auf die Versiegelungsscene in 7, 1 ff., er nimmt in 12, 12 ff. das Bild von dem himmlischen Jerusalem in 12, 1—10 und in 21, 9 ff. das Bild von dem vom Himmel kommenden Jerusalem in 21, 1—5 auf. Es liegt in der Art der Zusätze unseres Ueberarbeiters, dass sie in dogmatischer, speziell christologischer Hinsicht so gut wie keine Ausbeute liefern. Bemerkenswert ist, dass dieser Ueberarbeiter das himmlische, im irdischen von ihm, wie es scheint, wohnend gedachte Zion oder Jerusalem als die Mutter nicht bloss Christi sondern der Christen überhaupt auffasst und ferner, dass er auf den 12 Thoren des vom Himmel kommenden Jerusalem 12 Engel mit den Namen der 12 Stämme der Söhne Israels sich denkt. Hier kommt der judenchristliche Horizont unseres Verfassers deutlich zum Vorschein. Aber ganz exklusiv judenchristlich werden wir ihn sowenig zu denken haben als den Urapokalyptiker.

5. Die dritte Ueberarbeitung.

Der vorhergehende Ueberarbeiter hat, wie wir sahen, am

Schlusse seiner Arbeit eine Warnung vor willkürlicher Verkürzung oder Erweiterung des Offenbarungsbuches eingefügt. Nichts soll — bei göttlicher Strafe — davon weggenommen und nichts dazugethan werden. In dieser Warnung spiegelt sich das Schicksal unseres Buches, die Behandlung und die Aufnahme, die ihm nach der Erfahrung jenes Ueberarbeiters zu Teil geworden ist, deutlich wieder. Der Urheber jener Warnung weiss, wie sehr solche Schriften wie die Apokalypse der Gefahr ausgesetzt sind, durch allerlei Zusätze erweitert zu werden. Er selbst hat sich eine solche Erweiterung erlaubt, will aber das Recht, das er für sich in Anspruch genommen hat, nicht auch anderen zugestehen, sondern meint dem Offenbarungsbuch nunmehr die abschliessende, durch die Zeitverhältnisse geforderte und der Schrift Alten Testaments entsprechende Bearbeitung gegeben zu haben. Aber jener Warner weiss auch, wie misstrauisch man vielfach solchen unter dem Verdacht der Ueberarbeitung stehenden Schriften gegenübersteht, wie man speziell in der Apokalypse nicht alles — und dabei denkt er vermutlich an jene von Cerinth stammenden Bestandteile des Buchs, auch wohl an die zu erwartende Aufnahme seiner eigenen Zuthaten — als apostolisch-johanneisch acceptieren will, und darum protestiert er nicht nur gegen weitere Zusätze zu dem Buch sondern auch gegen Abzüge und Streichungen. So wie es ist d. h. nunmehr ist, soll das Buch angenommen werden.

Das scheint nun freilich nicht so einfach gegangen zu sein und daraus erklärt es sich, dass wir trotz jener Warnung vor weiteren Zuthaten noch zwei verschiedene Hände an der Apokalypse sich durch Zusätze bethätigen sehen. Um eine Erweiterung des eigentlichen Inhalts der Apokalypse, des apokalyptischen Bildes selbst handelt es sich allerdings bei den beiden folgenden Bearbeitungen nicht, sondern nur mehr um redaktionelle Versuche, die den Zweck hatten, der Apokalypse allgemeinen Eingang zu verschaffen. Im Blick auf diesen Charakter und diese Ten-

denz ihrer Zuthaten konnten sich die beiden folgenden Bearbeiter gegenüber dem in 22, 18. 19 ausgesprochenen Verbot für entschuldigt halten. Von diesen beiden weiteren Bearbeitern der Apokalypse unternimmt nämlich der eine nichts anderes als eine Retouchirung der Apokalypse im Sinn des Universalismus und einer gesteigerten christologischen Auffassung, während der andere durch die 7 Sendschreiben das Buch den 7 Gemeinden Asiens besonders anzubefehlen und ans Herz zu legen und dasselbe als eine unmittelbare Offenbarung Christi darzustellen sucht.

Auf den ersten dieser beiden letzten Ueberarbeiter der Apokalypse gehen zurück die Stellen: 1, 7. 8; 4, 5^b; 5, 6^b; 5, 9^b; 5, 11—14; 6, 16 (Schluss); 7, 9—17; 12, 11; 13, 8; 14, 1 (τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί); 14, 4. 5; 14, 10 (Schluss); 15, 3 (καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου); 21, 9 (τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου); 21, 14. 19. 20. 22—27; 22, 1 (ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου); 22, 3 (καὶ τοῦ ἀρνίου).

Diese Stellen haben alle einerlei Färbung und Richtung. Gehen wir von dem Abschnitt 7, 9—17 aus, so sucht der Verfasser desselben die beschränkte judenchristliche Auffassung der Verse 7, 1—8 in universalistischem Sinn zu ergänzen, indem er den 144,000 Versiegelten aus den 12 Stämmen Israel eine unzählbare Menge Erlöster aus allen Stämmen, Völkern, Zungen und Geschlechtern zur Seite stellt. Mit dieser Ergänzung geht diejenige in 5, 9 und 14, 4. 5 notwendig Hand in Hand. Der Verfasser von 7, 9—17 musste natürlich ebenso in 5, 9 sprechen von einem Volk, das erkauft ist aus allen Stämmen, Völkern, Zungen und Geschlechtern, und in 14, 4. 5 die 144,000 Erkauften, von denen in 14, 1—3 die Rede ist, hinstellen nicht als die Summe aller Erkauften sondern als die Erstlinge derselben, die um ihres besondern Gehorsams und ihrer besonderen Heiligkeit willen einen Vorzug vor den andern geniessen. Der universalistischen Tendenz dieses Ueberarbeiters entspricht es auch ganz, wenn er in 21, 22—27 in das neue Jerusalem, auf dessen 12 Thoren nach 21, 12 ebensoviele

Engel mit den Namen der 12 Stämme Israels stehen, die Völker und die Könige der Erde hereinkommen und in seinem Lichte wandeln lässt.

Mit der universalistischen Tendenz dieses Ueberarbeiters verbindet sich aber zugleich die andere, die hohe Bedeutung und Stellung des Lamms überall scharf und deutlich hervorzukehren, die Einheit und Gleichheit des Lamms mit Gott zu zeigen und dasselbe an allen Akten göttlichen Regierens und Waltens beteiligt erscheinen zu lassen. In dem Abschnitt 7, 9—17 ist der Unterschied zwischen dem auf dem Thron sitzenden Gott und dem Lamm, das inmitten des Thrones ist (cf. 7, 17 τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου und dagegen 5, 6: ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων), nur noch ein nomineller. Von Seiten der vor ihnen stehenden zahllosen Menge aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen wird ihnen dieselbe Ehre zu Teil, ja sie werden (V. 11 Schluss) geradezu zusammengefasst in dem einen Begriff »Gott«. Denn dass das Lamm ausgeschlossen wäre von dem von den Engeln, den Aeltesten und den 4 Wesen Gott dargebrachten Preis, ist nicht anzunehmen, da dieselben ja niederfallen vor dem Thron, in dessen Mitte auch das Lamm ist, und da ja noch vorher das Lob jener zahllosen Menge Gott und dem Lamm gemeinsam gilt. Ebenso ist auch die Thätigkeit Gottes und des Lamms gegenüber der Menge der Erlösten eine ganz gleichmässige. Das Lamm wird sie weiden und leiten zu Wasserquellen des Lebens und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen.

Wenn sodann in 14, 4. 5 die 144,000 Versiegelten vorgestellt werden als die Erstlinge, die erkauft sind aus den Menschen für Gott und das Lamm — nicht durch das Lamm für Gott wie in 5, 9. 10 —, so haben wir auch hier wieder die bis zur Identifizierung gehende Koordination Gottes und des Lamms. Dementsprechend lässt dieser Ueberarbeiter auch in 14, 1 die 144,000 Versiegelten im

Gegensatz zu 7, 1—4 und 22, 4 den Namen des Lamms und seines Vaters auf ihrer Stirn tragen.

Nicht anders steht es in dem Abschnitt 21, 22—27. Heisst es da in der Beschreibung des neuen Jerusalems, es sei kein Tempel darin sondern Gott der Allbeherrscher sei der Tempel und das Lamm (21, 22), die Herrlichkeit Gottes habe die Stadt erleuchtet und das Lamm sei ihre Leuchte (21, 23. cf. dagegen 22, 5), und wird ferner in 22, 1. 3 vom Thron Gottes und des Lamms gesprochen, so wird hier ebenfalls die Einheit und Gleichheit des Lamms mit Gott bis zur Aufhebung des wesentlichen Unterschieds beider betont. Dass vom Verfasser dieser Interpolationen in 21, 22—27 und 22, 1—3 auch die andern auf das Lamm sich beziehenden Zusätze innerhalb der Beschreibung des neuen Jerusalems (21, 9. 14. 19. 20) stammen, ist fast selbstverständlich. Auch dabei ist der Verfasser im Zusammenhang mit seiner gesteigerten christologischen Vorstellung von dem Bestreben geleitet, das Lamm in den Vordergrund zu stellen und seine allseitige Bedeutung ins Licht zu setzen. Dies wird besonders deutlich, wenn wir daran denken, dass die beiden vorhergehenden Bearbeiter der Apokalypse die Rolle Christi mit dem 1000jährigen Reich ausgespielt sein lassen, und darnach insbesondere in der neuen Welt und im neuen Jerusalem alles Gott selber vorbehalten.

Denselben dogmatischen Charakter tragen weiter die Verse 5, 11—14. Auch hier findet sich wiederum das unmittelbare Nebeneinander Gottes und des Lamms (cf. besonders V. 13), denen unterschiedslos von Myriaden von Engeln und von allen Geschöpfen im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer derselbe hohe Preis zu Teil wird, während in der Urapokalypse der Preis des Lamms 5, 9. 10 ein anderer ist als derjenige Gottes in 4, 11. Dem Verfasser der Verse 5, 11—14 war bei der ihm eigenen Vorstellung von der Gottheit Christi offenbar das dem Lamm ursprünglich in 5, 9. 10 gespendete Lob nicht

genug und darum hat er den von ihm empfundenen Mangel durch Hinzufügung von 5, 11—14 auszugleichen gesucht.

In 6, 16 sucht der Verfasser das Eintreten des Gerichts nicht bloss als eine Folge des Zornes Gottes sondern ebensosehr als eine Folge des Zorns des Lamms darzustellen.

Durch den Zusatz in 13, 8 will er sodann das Lamm in Beziehung zum Lebensbuch bringen, um damit die Anhänger des Lamms desto mehr ihres Heils versichern und desto wirksamer vor Abfall warnen zu können. In den älteren Stücken, 17, 8 einerseits und 20, 12. 15 andererseits ist einfach vom Lebensbuch die Rede, in welchem nach 17, 8 die Namen der Erwählten von Grundlegung der Welt an aufgeschrieben sind. Unser Ueberarbeiter dagegen bezeichnet das Lebensbuch als das des Lamms, so schon in dem bereits besprochenen Abschnitt 21, 22—27, besonders aber in 13, 8, wo er die in 17, 8 gegebene Formel durch Einfügung des Lamms erweitert. Wenn sonach das Lebensbuch, das die Namen der Auserwählten von Grundlegung der Welt an enthält, dem Lamm gehört, so ist hiemit die Präexistenz des Lamms deutlich ausgesprochen.

In ähnlicher Weise will der Interpolator durch den Zusatz in 12, 11 das Lamm zur Besiegung des Teufels in Beziehung bringen, indem er hervorhebt, dass die durch das Blut des Lamms erlösten, zeugenmutigen und todesverachtenden Gläubigen es sind, die den Teufel zu besiegen vermocht haben.

In 14, 10, wo den Tieranbetern gedroht wird, dass sie gefoltert werden sollen vor hl. Engeln und dem Lamm, und in 15, 3, wo die Ueberwinder im Himmel das Lied Mosis des Knechtes Gottes singen und das Lied des Lamms, hat die Einfügung des Lamms offenbar auch in einer gesteigerten Vorstellung von seiner Bedeutung ihren Grund.

Dieser Ueberarbeiter der Apokalypse wird es wohl auch sein, von dem die Zusätze in 4, 5^b und 5, 6^b sowie in 1, 7. 8 stammen. Drückt er an den beiden ersten Stellen aus, dass an den 7 Geistern Gottes (4, 5^b) auch das Lamm

Teil hat (5, 6[b]) und begründet er damit das gottgleiche Wesen des Lamms, so spricht er in 1, 7. 8 aus, dass in dem auf den Wolken des Himmels kommenden Christus Gott selber kommt (cf. dazu S. 444 ff.).

Unser Ueberarbeiter acceptiert die vom Urapokalyptiker stammende Bezeichnung Christi als des Lamms und wendet sie abgesehen von dem aus alttestamentlichen Worten zusammengesetzten Motto in 1, 7. 8 überall an. Aber er weist dem Lamm eine viel höhere und beziehungsreichere Stellung an. Man wird das Verhältnis, in dem er Gott und das Lamm sich denkt, als ein monarchianisch-modalistisches bezeichnen dürfen. Ebenso verschiebt er die Grenze nach einer andern Seite hin, nämlich hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen. Für unsern Ueberarbeiter scheiden sich die Christen nicht mehr nach diesem Gesichtspunkt sondern nach einem ganz andern, nach dem mönchisch-asketischen (14, 4. 5). Die 144,000 sind bei ihm nicht mehr die Auserwählten aus den 12 Stämmen, sondern diejenigen unter den Christen, die sich sittlich untadelhaft gehalten haben, namentlich sofern sie jungfräulich geblieben sind und sich nicht befleckt haben mit Weibern. Sie sind daher von der übrigen Masse der Christen abgesondert wie die Erstlinge von den Früchten als eine Gott und dem Lamm geheiligte und besonders wohlgefällige Gabe. Die Hochschätzung des asketischen Lebens, die hier hervortritt, ist ein bemerkenswerter Zug, der ebenfalls entschieden zu Gunsten einer relativ späten Abfassung dieser Stelle spricht.

Was der Ueberarbeiter demnach bezweckt, ist offenbar dies, durch eine verhältnismässig leichte Retouchirung, durch Einführung des Universalismus und einer mehr entwickelten und gesteigerten christologischen Auffassung die Apokalypse auf die Höhe der Zeit zu bringen und die Anstösse wegzunehmen, die einer allgemeinen Anerkennung des Offenbarungsbuches hindernd im Wege stehen.

Das Alte Testament hat unser Ueberarbeiter bei seinen Zuthaten vielfach zu Hilfe genommen.

1, 7	Dan. 7, 13; Jes. 40, 5; Sach. 12, 10. 12—14; Gen. 12, 3; 28, 14.
1, 8	Jes. 44, 6; 48, 12; Ex. 3, 14; Am. 3, 13; 4, 13.
4, 5^b u. 5, 6^b	Sach. 4, 2. 10 (3, 9); Ex. 25, 37.
5, 11	Dan. 7, 10; Ps. 97 (96), 7.
5, 12. 13	Jes. 53, 7; 1. Chron. 29, 11.
7, 9	Hos. 1, 10; 2. Macc. 10, 7.
7, 14	Ex. 19, 10. 14; Jes. 1, 18; Sach. 4, 1—6.
7, 15—17	Jes. 49, 10. 11; Ps. 121, 6; 23, 1. 2; Jes. 25, 8.
13, 8	Dan. 12, 1; Ps. 69, 29.
14, 4. 5	Zeph. 3, 13; Ps. 32, 2; Mal. 2, 6.
21, 14. 19	Jes. 54, 11. 12; Ex. 28, 17—20; Ez. 28, 13.
21, 22	Am. 3, 13.
21, 23	Jes. 60, 19 f.
21, 24	Jes. 60, 3 ff.; 49, 23; Ps. 72, 10.
21, 25. 26	Jes. 60, 5. 11. 20; Sach. 14, 7.
21, 27	Jes. 52, 1; Ez. 44, 9.
22, 1	Dan. 7, 9. 10.

Die Citate, die übrigens auch hier mit aller Freiheit behandelt werden, scheinen teils auf den hebräischen Text teils auf den der LXX zurückzugehen. Das erstere ist der Fall in 1, 7 (vgl. mit Sach. 12, 10). Auch aus 7, 17 (vgl. mit Jes. 25, 8) könnte man das schliessen. Doch dürfte hier der Verfasser eher Apok. 21, 4 vor Augen gehabt haben. Dagegen weisen die Namen der Steine in 21, 19. 20 — wenigstens 8 davon — auf den Septuagintatext von Ez. 28, 13 bezw. Ex. 28, 17. Auch 7, 14—17 erinnert stark an den Septuagintatext von Ex. 19, 14; Jes. 1, 18; 49, 10, 11; Ps. 23 (22), 1. 2.

Aus dem Buch Henoch lassen sich zu den Myriaden von Engeln in Apok. 5, 11—14 die Stellen Hen. 14, 22; 40, 1; 71, 8, zu 22, 1 — Hen. 14, 19, zu 7, 13 — Hen. 43, 3 vergleichen.

Von neutestamentlichen Parallelen fällt zunächst die zu Apok. 1, 7 in Matth. 24, 30 ins Auge. Hier wie dort haben wir dieselbe Kombination von Dan. 7, 13 und Sach. 12, 10.

12—14 und die Umbildung der letzteren Verse nach dem Vorbild von Gen. 12, 5 (28, 14). Man darf wohl annehmen, dass der Verfasser von Apok. 1, 7 Matth. 24, 30 gekannt und die Stelle nach dem hebräischen Text von Sach. 12, 10 ergänzt hat.

Die Vorstellung von der θλίψις μεγάλη, von der in 7, 14 die Rede ist, hat wohl in Mrc. 13, 19; Mtth. 24, 21 ihren Ursprung. Das asketische Ideal in Apok. 14, 4. 5 ist vermutlich aus Matth. 19, 12 geschöpft.

Aus den paulinischen Hauptbriefen lässt sich zu dem Gedanken des Waschens der Kleider im Blut des Lamms (7, 14) vergleichen das ἀπελούσασθε in 1. Kor. 6, 11, wo übrigens nicht speziell das Opferblut Christi als das Reinigungsmittel gedacht ist. Wie unser Ueberarbeiter zu jener Vorstellung kommt, lässt sich stufenweise verfolgen. Der Urapokalyptiker hat von dem strahlenden reinen Linnen, welches die Rechtthaten der Heiligen sind, gesprochen (19, 8). Von da aus kommt der zweite Ueberarbeiter (22, 14) dazu, von denjenigen, die das Holz des Lebens bekommen und in die Stadt eingehen wollen, das Waschen ihrer Gewänder zu fordern (Ex. 19, 10. 14). Unser Ueberarbeiter acceptiert diese Vorstellung und ergänzt sie, indem er im Gedanken an die weihende Kraft des Opferbluts im A. T. als das Reinigungsmittel das Blut Christi darstellt.

Zu dem Jungfräulichkeitsideal in 14, 4. 5 findet sich eine Parallele in 1. Kor. 7, 25 ff. Doch ist die Berührung zu allgemein, als dass daraus ein Schluss auf eine Beziehung hinüber oder herüber abgeleitet werden könnte.

Anders verhält es sich mit den kleineren paulinischen Briefen. Die Stelle Phil. 2, 10 wird von Apok. 5, 15 abhängig sein. Denn die Anbetung Jesu durch alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Geschöpfe wird in Apok. 5, 13 original sein, da der Verfasser dabei von der zur Urapokalypse gehörigen Stelle 5, 3 ausgeht.

Ebenso wird das Verhältnis des Epheserbriefs zu unserer Einschaltung zu bestimmen sein. Die Vorstellung

von den Grundsteinen der Mauer des neuen Jerusalems mit den 12 Namen der 12 Apostel des Lamms ist wahrscheinlich ebenfalls in der Apokalypse original (21, 14. 19. 20). Denn da hat man es mit der Beschreibung einer Stadt zu thun, und versteht es sich darum von selbst, dass von Grundsteinen gesprochen wird. Die Namen der 12 Apostel des Lamms aber, die auf diesen Grundsteinen stehen, erklären sich aus der Parallele zu den Namen der 12 Stämme Israels, welche die Engel auf den Thoren der Stadt tragen. Wenn nun in Eph. 3, 20 davon die Rede ist, dass die Gemeinde erbaut sein soll auf dem Grundstein der Apostel und Propheten, so kommt hier offenbar die in Apok. 21, 14. 19. 20 vorliegende Vorstellung in übertragener Weise zur Anwendung. Auch in dem τεθεμελιωμένοι in Eph. 3, 18 kommt diese Beziehung auf Apok. 21, 14. 19. 20 wieder zum Vorschein, während der Verfasser in den Worten ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι . . . τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος auf die dem vorhergehenden Ueberarbeiter der Apokalypse zugehörige Stelle 21, 16 zu reflektieren scheint.

Die Berührungen zwischen unserer Einschaltung und dem 4. Evangelium (vgl. Apok. 21, 22 mit Joh. 2, 19; 4, 21. 23; Apok. 7, 17 mit Joh. 4, 10—14 und 7, 37. 38; Apok. 14, 4 mit Joh. 10, 2—5; Apok. 21, 23. 24 mit Joh. 1, 4; 3, 19; 8, 12; Apok. 1, 7 mit Joh. 19, 34 ff.) sind zu oberflächlich, als dass daraus ein Schluss gezogen werden könnte. Vom Lebenswasser speziell war überdies schon in den beiden vorhergehenden Ueberarbeitungen der Apokalypse die Rede (cf. 21, 6 und 22, 1). Ebenso wird schon in der vorhergehenden Ueberarbeitung Gott als das Licht im neuen Jerusalem bezeichnet (22, 5). Geht die Vorstellung der Apokalypse direkt auf alttestamentliche Stellen zurück, so hat die viel umfassendere Anwendung des Begriffs φῶς auf Gott und Christus im 4. Evangelium (cf. auch 1. Joh.) ebenfalls wohl in alttestamentlichen Stellen, aber in andern als jenen (Sap. Prov.) ihren Ursprung. Die Berührung zwischen Apok. 1, 7 und Joh. 19, 34. 35. 37 erklärt sich aus

der Beziehung der Stelle Sach. 12, 10 (im Urtext) auf Christus. Aber während in Apok. 1, 7 an eine Erstechung Christi (durch die Kreuznägel) gedacht ist, wird im vierten Evangelium, das nicht ὃν ἐξεκέντησαν sondern εἰς ὃν ἐξεκέντησαν liest, die Anwendung jener Stelle auf Christus durch die Erzählung vom Lanzenstich motiviert. Eher wird man annehmen dürfen, dass in 1. Joh. 2, 13 (νενικήκατε τὸν πονηρόν) auf Apok. 12, 11 Bezug genommen ist.

Die Apokalypse mit unserer Einschaltung scheint endlich auch der Hebräerbrief gekannt zu haben. Die Schilderung der Himmelswelt in Hebr. 12, 22 ff. scheint wesentlich auf derjenigen der Apokalypse zu beruhen. Das himmlische Jerusalem erinnert an Apok. c. 12. c. 21. c. 22, die Myriaden Engel an Apok. 5, 11—14; die Festversammlung an Apok. c. 4. c. 5; Gott der Richter Aller an Apok. 20, 11 ff.; die Geister der vollendeten Gerechten an Apok. 6, 9—12; der Mittler des neuen Bundes und das Blut der Besprengung an Apok. 5, 5 ff. und, sofern von ihm gesagt wird, dass es besser rede denn Abels Blut, an Apok. 6. 9 ff.; 5, 9. 10; 12, 11; 7, 14. Und wenn im Fortgang das Wort angeführt wird: »Noch einmal will ich erschüttern nicht allein die Erde sondern auch die Himmel«, und dies darauf bezogen wird, dass das erschütterte als ein geschaffenes verwandelt werde, damit das bleibe, das nicht erschüttert werde, so scheint auch darin eine Beziehung auf 20, 11 und 21, 1 ff. zu Tage zu treten.

Hier liegen in der That in wenigen Versen des Hebräerbriefs eine ganze Reihe von Zügen, die in der Apokalypse ihre Heimat haben, gleichsam wie in einem freien Excerpt vereinigt vor und speziell auch eine Bezugnahme auf unsere Ueberarbeitung der Apokalypse verraten jedenfalls die Myriaden von Engeln, wovon der Hebräerbrief spricht.

Dasselbe beobachten wir in einer andern verwandten Stelle des Hebräerbriefs, nämlich 11, 10, wo es heisst: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ

δημιουργὸς ὁ θεός. Die Stadt mit den θεμέλιοι, woher ist sie sonst bekannt als eben aus Apok. 21, 14. 19. 20?

Wenn es nun aber bedenklich erscheinen muss, den Hebräerbrief so spät anzusetzen, so möchten wir bemerken, dass das gar nicht nötig ist, da es sich bei den hier besprochenen Stellen vermutlich nur um einige späte Zusätze zum Hebräerbrief handelt. Als solche erscheinen uns die Verse 11, 8—16; 12, 18—29; 13, 14, lauter Stellen, in denen von der zukünftigen, himmlischen Stadt die Rede ist. Die Verse 12, 18—29 sind ein sehr künstlich herbeigezogener und zwischen die vorhergehende und folgende paränetische Ausführung störend eingezwängter Einschub. Die Verse 11, 8—16 erweisen sich dadurch als nicht ursprünglich, dass in ihnen Abraham, Isaak und Jakob schon abgehandelt sind, während in 11, 17 noch einmal mit Abraham begonnen wird. Der Vers 13, 14 endlich unterbricht offenbar den Zusammenhang, denn 13, 15 schliesst sich nicht an 13, 14 sondern an 13, 13 an.

Sprachlich bieten die wenigen Stellen, aus denen unsere Einschaltung besteht, nicht viel Bemerkenswertes. An Anomalien und Hebraismen erwähnen wir 5, 11: ἤκουσα φωνήν . . . λέγοντες; 7, 9: ὄχλος ἑστῶτες — περιβεβλημένους und: ὃν ἀριθμῆσαι αὐτόν (doch nach Weiss: καὶ ἀρ.); 7, 13: ἀπεκρίθη . . . λέγων μοί. Von Interesse ist es zu sehen, was bei diesem Ueberarbeiter aus der sonst in der Apokalypse vorkommenden Formel διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον oder Ἰησοῦ wird, nämlich: διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν (12, 11). Auch darauf sei gewiesen, dass der Lobpreis Gottes in 4, 9 sowohl in 5, 12 als in 7, 12 beidemal bereichert erscheint durch die Begriffe σοφία, ἰσχύς, εὐλογία und überdies noch das einemal durch πλοῦτος, das anderemal durch εὐχαριστία. In 5, 13 tritt ebenfalls εὐλογία dazu und ist δύναμις durch κράτος ersetzt.

Dem Verfasser unserer Einschaltung liegt die unter Domitian entstandene, in die er (cf. z. B. 14, 10; 15, 3; 21,

14. 19. 20. 22—27 etc.) bearbeitend eingreift, bereits vor. Dagegen scheint der Verfasser der unter Hadrian entstandenen Sendschreiben die Stücke, aus denen die hier besprochene Ueberarbeitung der Apokalypse besteht, zu kennen. In 3, 21 z. B. scheint der Verfasser der Sendschreiben auf Stellen wie 7, 17; 5, 13; 22, 1 zu reflektieren. Auch in 1, 13 ff. scheint er durch 1, 7. 8 angeregt zu sein. Wir dürfen demnach wohl die Zeit Trajans als die Entstehungszeit unserer Einschaltung betrachten. Wenn Plinius an Trajan schreibt, dass die Christen am Tag ihrer Zusammenkünfte gewöhnt seien, carmen Christo quasi Deo dicere, so erinnert man sich dabei unwillkürlich der Lobpreisung des Lamms in Apok. 5, 13 (7, 12).

6. Die letzte Ueberarbeitung.

Eine weitere und letzte Gruppe von apokalyptischen Stücken und Stellen bleibt uns nun noch übrig in den Versen: 1, 1—3; 1, 9—3, 22 (ausser 1, 20); 14, 13; 16, 15; 19, 10[b]; 19, 13[b]; 22, 7[a]. 12. 13. 16. 17. 20. 21. Bei allen diesen Stellen, ausser bei dem Vers 19, 13[b], über den wir noch näher zu reden haben werden, wurde bereits früher geltend gemacht, dass sie zusammengehören. Ihre Verwandtschaft beweisen sie vorzüglich teils durch den immer sich wiederholenden Hinweis auf die bevorstehende Wiederkunft Jesu 1, 1 und 3; 2, 16. 25; 3, 3. 11. 20; 16. 15; 22, 7. 12. 13. 17. 20. 21) teils durch die ihnen zu Grunde liegende Vorstellung von Jesus als dem Urheber des πνεῦμα d. h. der prophetischen Offenbarung (1, 1—3; 1, 9—3, 22; 14, 13; 16, 15; 19, 10[b]; (19, 13[b]); 22, 7[a]. 12. 13. 16. 17. 20). Dass wir hier die jüngste Ueberarbeitung der Apokalypse vor uns haben, geht deutlich daraus hervor, dass sie nicht bloss die aus der Zeit Domitians stammende Ueberarbeitung (cf. besonders 14, 13; 16, 15; 22, 7. 12. 13. 16. 17. 20) sondern auch die folgende (cf. die Beziehung von 3, 21 auf Stellen wie 5, 13; 7, 17; 22, 1 und von 1, 13 ff. auf 1, 7. 8) zur Voraussetzung hat.

Der Verfasser ist von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi überzeugt und wendet sich mit dem teils drohenden teils verheissenden Hinweis darauf speziell an die kleinasiatischen Gemeinden. Sie sollen Busse thun bezw. ausharren und sich bereit halten. Die Verfolgung von Seiten der Juden (2, 9; 3, 9) und Heiden (2, 10), das Eindringen eines heidnischen Libertinismus, der die Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch für irrelevant hält (2, 14 ff.), die Verehrung der chaldäischen Sibylle, die zu ähnlichen Konsequenzen führt (2, 20 ff.), sowie überhaupt die einreissende Verweltlichung (2, 4 f.; 3, 2 ff.; 3, 15 ff.) lassen dem Verfasser bei den Gemeinden Kleinasiens solche Ermahnungen besonders angezeigt erscheinen.

Unser Ueberarbeiter verfolgt aber mit seiner Einschaltung noch eine andere Absicht. Indem er die Apokalypse speziell den 7 Gemeinden Asiens gewidmet und sie durch 7 Sendschreiben an diese Gemeinden eingeleitet sein lässt, will er das Buch als ein für die kleinasiatischen Gemeinden besonders bestimmtes, nützliches und wichtiges erscheinen lassen und damit das Misstrauen und die Abneigung, die gegen dasselbe zum Teil jedenfalls noch zu bestehen scheint, überwinden und bewirken, dass die Schrift allgemeinen Eingang und allgemeine Anerkennung finde. Um aber zu erklären, wie der Apostel Johannes beauftragt sein konnte, die Apokalypse gerade den 7 Gemeinden Kleinasiens zu widmen und an sie noch besonders solche Briefe zu schreiben, bringt unser Ueberarbeiter den Apostel den kleinasiatischen Gemeinden örtlich nahe, indem er ihn nach Patmos verbannt sein und hier die Offenbarung empfangen und niederschreiben lässt.

Besondere Bedeutung aber gibt der Ueberarbeiter dem ganzen Buche und besonderen Nachdruck gibt er seinen Ermahnungen in den Sendschreiben dadurch, dass er die Weissagung darstellt als das Wort des mit allen Zeichen göttlicher Herrlichkeit und Macht ausgestatteten, zum Ge-

richt bereitstehenden Menschensohns d. h. Christi, den er in direkter Rede dem Seher sich mitteilen lässt.

Unser Ueberarbeiter hat in 22, 6 und 8 einen Engel als Vermittler der Offenbarung vorgefunden. An dem Engel, der diese Bedeutung hat, hält er darum auch selbst 1, 2 und 22, 16 fest, nur dass aus dem Engel Gottes (22, 6) der Engel Jesu wird (1, 2; 22, 16). Dieser Engel deutet lediglich symbolisch die Beziehung Christi zu dem im Propheten anwesenden πνεῦμα an, welch' letzteres in 19, 10b definiert wird als die μαρτυρία 'Ιησοῦ. Im πνεῦμα redet der erhöhte Christus selbst, wenn gleich dem πνεῦμα Christo gegenüber doch wieder eine gewisse Selbständigkeit zukommt, sofern in den Sendschreiben am Schluss seiner Rede jedesmal Christus mahnt: »Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt« und sofern es 22, 17 heisst: »Und der Geist und die Braut sprechen (sc. zu Christo): komm«. Wenn die letztere Stelle gepresst würde, so müsste man annehmen, dass im πνεῦμα nicht ausschliesslich der erhöhte Christus selber redet, sondern dass es auch ein selbständiges, von Christo nicht unmittelbar eingegebenes Zeugnis ablegen kann. Allein 22, 17 enthält nur eine bildliche Rede. Wenn das πνεῦμα auch seinem Ursprung und Inhalt nach nichts anderes ist als die μαρτυρία 'Ιησοῦ, wenn es auch durchaus eine von Christus geschenkte oder geweckte und beherrschte Potenz ist, so kann man es doch, sofern es jedenfalls formell etwas vom erhöhten Christus Verschiedenes, im Propheten Vorhandenes ist, Christo gegenüberstellen und von ihm sagen, es spreche: »komm«, da jene μαρτυρία eben immer vom Kommen Christi handelt.

Dieser πνεῦμα-Begriff des letzten Ueberarbeiters ist ein ganz anderer, als wir ihn sonst in der Apokalypse finden. In der Urapokalypse findet sich 4, 2 die Formel ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Dieselbe ist so allgemein, dass sie sich mit jedem Begriff von πνεῦμα zusammenreimen lässt, ob man sich dasselbe nun von Gott oder von Christo aus-

gehend, in den einzelnen Propheten von der Subjektivität beeinflusst und darum individuell verschieden oder in allen als ein und dieselbe, die Persönlichkeit überwältigende Potenz denkt. Der letzte Ueberarbeiter der Apokalypse konnte daher jene Formel von 4, 2 auch nach 1, 10 übertragen und ihr ohne Weiteres seinen πνεῦμα-Begriff unterlegen, den der Urapokalyptiker, jedenfalls was die Frage nach dem Ursprung des πνεῦμα betrifft, nicht gehabt hat.

Der Verfasser der aus der Zeit Domitians stammenden Einschaltung gebraucht in 22, 6 die Worte: ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν. Danach erscheint einmal Gott als der Urheber des prophetischen πνεῦμα und dann scheint dasselbe auch als ein in den einzelnen Propheten individuell verschiedenes gedacht zu sein, so dass von πνεύματα τῶν προφητῶν geredet werden kann. Nach der Auffassung des letzten Ueberarbeiters der Apokalypse dagegen ist das πνεῦμα die von Christo ausgehende, einheitliche Potenz, die in allen Propheten gleichmässig vorhanden ist und deren Subjektivität völlig in den Hintergrund drängt.

In 1, 4; 4, 5^b; 5, 6^b ist von den 7 Geistern Gottes die Rede, deren Träger das Lamm ist. Unser Ueberarbeiter citiert zwar diese Stellen (3, 1), aber wo er unabhängig redet, da redet er immer vom πνεῦμα, und dies eine von Christo geweckte und genährte πνεῦμα repräsentiert doch eine ganz andere Vorstellung als die vom siebenfachen Gottesgeist.

Diese πνεῦμα-Lehre unseres Ueberarbeiters ist ein Bestandteil seiner Lehre von Christus und wenn wir diese nun näher ins Auge fassen, so ist dieselbe ausgebildeter und entwickelter als in irgend einem andern Teil der Apokalypse.

Christus ist der Sohn Gottes (2, 18 vgl. 2, 27; 3, 5) im metaphysischen Sinn, der mit seinem Vater sitzt auf seinem Thron (3, 21), göttlicher Herrlichkeit teilhaftig, weshalb er als der strahlende Morgenstern bezeichnet

wird (22, 16 vgl. 2, 28). Wenn er dahin gekommen ist, nachdem er überwunden (3, 21), nachdem er aus dem Tod zum Leben sich erhoben hat (1, 10), so hat er doch nicht erst durch sein irdisches Werk diese Würdestellung erreicht, sondern er ist nur zu der Herrlichkeit, die er schon vorher hatte, zurückgekehrt. Denn er ist der πρῶτος und ἔσχατος (1, 17; 2, 8; 22, 13), das ἄλφα und das ω, die ἀρχὴ und das τέλος, der präexistente, persönliche Vermittler aller Offenbarung und Regierung Gottes. Des Näheren ist er die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ d. h. nicht bloss der Anfang, sondern das Prinzip der Weltschöpfung (3, 14). Dementsprechend ist er derjenige, der die 7 Sterne hat, d. h. der die Elemente der Welt allmächtig zusammenhält (1, 16; 2, 1; 3, 1). Er hat ferner die sieben Geister Gottes (3, 1) und ist insbesondere der Urheber der prophetischen Offenbarung (vgl. das oben Gesagte). Als das Geschlecht und die Wurzel Davids (22, 16), als der, welcher den Schlüssel Davids hat (3, 7) ist er der Begründer und Herr des Gottesreichs. Darum ist er aber auch der zum Gericht kommende Danielische Menschensohn (1, 13 ff.), der zum Teil nach dem Bild des Engels des Herrn (Dan. 10, 5 f.) gezeichnet ist, aber auch die Züge des Alten der Tage (Dan. 7, 9) selbst an sich trägt. Als der Lebendige endlich, als der welcher tot war und nun lebt in alle Ewigkeit, hat er die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (1, 18). Diese hohe Stellung kommt ihm zu, weil er ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Diese Bezeichnung Christi, die in 19, 13ᵇ, wie wir sahen, nachträglich eingeschoben worden ist, stammt vermutlich von unserem Ueberarbeiter der Apokalypse. Dieser, der gerne von dem scharfen Schwert redet, das aus dem Mund Christi geht (1, 16; 2, 12, 16 vgl. mit 19, 15. 21), greift zurück auf jene Stelle des ersten Ueberarbeiters, auf 19, 11 ff. [1]), wo Christus zu der Sophia bezw. zum Logos wenigstens partiell in Parallele gebracht ist, und führt vielleicht bereits

1) vgl. auch 3, 9 mit 19, 11; 1, 14 und 2, 17 mit 19, 12.

im Anschluss an den 4. Evangelisten die Parallele vollständig durch, d. h. er geht bis zur vollen Identifizierung beider, indem er Christus nicht bloss als den Vermittler des göttlichen Gerichts, sondern auch als Vermittler aller Offenbarung Gottes, auch der Schöpfung auffasst. Daher wendet er geradezu die Bezeichnung ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auf Christus an. Als solcher ist nun aber Christus doch dem Vater untergeordnet, denn er nennt diesen seinen Gott (3, 2. 12) und hat von ihm alle seine Macht empfangen (2, 27).

Auch in die Ausführungen dieses Ueberarbeiters der Apokalypse ist wiederum mancherlei alttestamentlicher Stoff frei verwoben. Doch hat er mehreres, was aus dem Alten Testament stammt, nicht direkt aus diesem sondern aus den andern Teilen der Apokalypse, die er bereits kennt, entlehnt.

1, 1	Am. 3, 7; Dan. 2, 28 f.; Deut. 9, 3; Ez. 29, 5; Ps. 2, 10; Dan. 8, 16; 9, 21. 22; Sach. 1, 9. 13; 2, 3.
1, 12	Ex. 25, 37; 37, 23; Sach. 4, 2.
1, 13	Ez. 1, 26; Dan. 7, 13; 10, 5.
1, 14. 15	Dan. 7, 9; 10, 6; Ez. 1, 24.
1, 16	Hiob 38, 31; Sap. 18, 16; Jes. 11, 4; 49, 2; Jud. 5, 31.
1, 17	Dan. 8, 17. 18; 10, 7—10. 12; Jes. 44, 2. 6; 41, 4; 44, 6; 48, 12.
1, 19	Dan. 2, 28 f.
2, 6	Ps. 139, 21 f.
2, 7	Gen. 2, 9; 3, 3, 22; Ez. 31, 8.
2, 8	Jes. 44, 6.
2, 10	Dan. 1, 12. 14.
2, 14	Num. 25, 1 f.; 31, 8. 16.
2, 17	Ex. 16, 32—34; Jes. 65, 15; 62, 6.
2, 18	Dan. 10, 6.
2, 20	1. Reg. 16, 31; 21, 15; 2. Reg. 9, 22; 1. Reg. 18, 4. 13.
2, 23	2. Reg. 10, 7; Lev. 20, 10; Jer. 17, 10. (vgl. 11, 20; 20, 12; Ps. 7, 10; 26, 2; 62, 13.)
2, 26. 27	Ps. 2, 8 f.
2, 28	Jes. 14, 12; Num. 24, 17.
3, 2	Ez. 34, 4. 16.
3, 4	Ex. 32, 32; Ps. 69, 22.
3, 5	Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Ex. 32, 32 f.

3, 7	Jes. 65, 16; 22, 22; Hiob 12, 14.
3, 9	Jes. 45, 14; 49, 23 und 43, 4. (vgl. 60, 14 f.)
3, 12	Jes. 22, 23; Ez. 48, 35; Jes. 56, 5; 62, 2; Jer. 1, 18; Sap. 3, 14.
3, 14	Jes. 65, 16; Prov. 8, 22; Sap. 6, 24; 9, 9; Sir. 24, 14.
3, 17	Hos. 12, 9; Sach. 11, 5.
3, 18	Jes. 55, 1.
3, 19	Prov. 3, 12.
3, 20	Cant. 5, 2.
19, 13ᵇ	Sap. 18, 15.
22, 12	Jes. 40, 10; 62, 11; Ps. 62, 13.
22, 13	Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12.
22, 16	Hiob 38, 32; Jes. 11, 1; Num. 24, 17. (Jes. 24, 12.)
22, 17	Jes. 55, 1; Sach. 14, 8.

Die Frage nach dem Text, auf welchen unser Ueberarbeiter bei seinen alttestamentlichen Citaten sich stützt, ist hier ebenfalls nicht einfach zu beantworten. In 3, 7. 12 (vgl. mit Jes. 22, 22. 23) ist kaum die LXX die Quelle unseres Verfassers, in 2, 23 ist dies wegen des Ausdrucks ἐραυνῶν, der in keiner der alttestamentlichen Parallelstellen sich findet, ebenfalls unwahrscheinlich, und wenn 3, 14 (ὁ ἀμήν) auf Jes. 63, 16 zurückgeht, dann muss hier der hebräische Text die Grundlage bilden. Dies scheint auch in 2, 23 der Fall zu sein, wo das ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ vermutlich auf מוֹת־יוּמָת in Lev. 20, 10 zurückgeht, während die LXX θανάτῳ θανατούσθωσαν übersetzen. Dagegen ergibt sich ein Anschluss an die LXX in 2, 27 (vgl. mit Ps. 2, 9), und in 3, 17 (vgl. mit Hos. 12, 8 bezw. 9). Hat ferner 2, 4 seinen Anknüpfungspunkt in Jer. 2, 2, dann muss hier der Verfasser ebenfalls auf den Septuagintatext reflektiert haben. In 1, 19 geht das ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, wenn es nicht aus 4, 1 geschöpft ist, entweder auf den hebräischen Text oder die LXX, in keinem Fall auf Theodotion zurück. Die Verse 1, 13—15 erinnern sowohl an die LXX als an Theodotion (Dan. 7, 9; 10, 6; Ez. 1, 24), verraten aber auch wieder Freiheit gegenüber beiden.

Aus Henoch lassen sich folgende Parallelen anführen: zu der Beschreibung des Menschensohns in 1, 14—16 — Hen. 46, 1 ff.; 14, 20. 21; zu 1, 17 — Hen. 14, 13. 14; zu den 7 Sternen in 1, 16 — Hen. 21, 3 ff.; zu 3, 20 — Hen. 62, 14. Nur die letztere Berührung gibt einiges Recht zu vermuten, dass der Verfasser unserer Einschaltung auf Henoch Bezug genommen habe.

Mit Apok. 14, 13 ist verwandt 4. Esra 7, 35 (cf. auch Apok. Bar. 48), mit Apok. 2, 17 — Apok. Bar. 29, 9. Doch handelt es sich in beiden Fällen um geläufige jüdische Vorstellungen, so dass aus diesen Berührungen auf ein direktes Verhältnis zwischen den genannten Schriften nicht zu schliessen ist.

Aus dem Neuen Testament lässt sich zunächst eine Anzahl synoptischer Parallelen anführen. Man vergleiche zu Apok. 1, 16 — Matth. 17, 2; zu Apok. 2, 10^{a} — Luc. 22, 31; zu Apok. 2, 10^{b} sowie überhaupt zu dem ὁ νικῶν mit den verschiedenen Verheissungen am Schluss der Sendschreiben — Mtth. 10, 22; 24, 13; zu Apok. 2, 27 — Luc. 22, 29; zu Apok. 3, 7 — Matth. 16, 19; zu Apok. 3, 21 — Matth. 19, 28 und Luc. 22, 28; besonders aber zu Apok. 3, 2. 3 und 16, 15 — Luc, 22, 32. 35 ff., auch Matth. 24, 42—44; zu Apok. 3, 5 — Matth. 10, 32 und Luc. 12, 8, sowie zu Apok. 1, 3 — Luc. 11, 28. Die beiden synoptischen Parallelen zu Apok. 3, 2. 3 (16, 15) und 3, 5 wie auch die zu Apok. 1, 3 scheinen mir eine Bezugnahme auf die synoptische Ueberlieferung seitens des Verfassers der Sendschreiben sicherzustellen.

Auch die Apostelgeschichte (oder eine ihrer Quellen?) scheint er zu kennen. Legt er schon an die Libertinisten in Pergamus und die Prophetin Isabel und ihren Anhang in Thyatira (2, 14 f. 20) den Masstab des Aposteldekrets (Act. 15) an, so scheint er in 2, 24 geradezu aus Act. 15, 28 (vgl. 10) zu citieren.

Die paulinischen Hauptbriefe enthalten keine bemerkenswerte Parallele. Berührungen wie die zwischen Apok.

1, 18 und Rom. 6, 9; Apok. 14, 13 und Rom. 14, 8 und 1. Cor. 15, 18; Apok. 19, 10[b] und 2. Cor. 3, 17 weisen nur auf eine gemeinchristliche Anschauungs- und Ausdrucksweise, die sich allmählich gebildet hat.

So wird auch die Uebereinstimmung in dem Ausdruck ἐραυνῶν zwischen Apok. 2, 23 und Rom. 8, 27 daraus zu erklären sein, dass die betreffende, gewiss viel gebrauchte Phrase mit diesem Ausdruck geläufig war.

Dagegen dürfte der Verfasser unserer Einschaltung den Hebräerbrief gekannt haben. Die Berührungen zwischen Apok. 1, 16 und Hebr. 4, 12 (δίστομος); Apok. 2, 19 und Hebr. 6, 10; Apok. 3, 19 und Hebr. 12, 5. 6; Apok. 14, 13 und Hebr. 4, 10; Apok. 22, 21 und Hebr. 13, 25 scheinen uns dies wahrscheinlich zu machen.

Von den kleinen paulinischen Briefen verrät zunächst der 1. Thessalonicherbrief Beziehungen zur Apokalypse und speziell auch zu unserer Einschaltung in dieselbe. Erinnert schon das ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ 1. Thess. 5, 3 an Apok. 12, 2 und noch mehr 1. Thess. 5, 2 an Apok. 3, 3 und 16, 15, so fällt vollends ins Auge die Verwandtschaft zwischen 1. Thess. 1, 3 und Apok. 2, 2. Die Berührung ist hier eine so enge, dass sie unserer Meinung nach nicht anders als durch die Annahme einer direkten Beziehung zwischen beiden Stellen erklärt werden kann. Und der abhängige Teil kann nur der 1. Thessalonicherbrief sein. Da wird die dreifache Zusammenstellung ἔργα (ἔργον), κόπος, ὑπομονή aus Apok. 2, 2 herübergenommen und durch Zusätze erläutert und dabei insbesondere das ἔργον durch das beigefügte τῆς πίστεως in paulinischem Sinn abgeschwächt. Damit werden wir zu einer sehr späten Datierung des 1. Thessalonicherbriefs (nicht vor Hadrian) geführt, was uns ganz im Einklang zu sein scheint mit der Thatsache, dass der Verfasser dieses Briefs eine ganze Anzahl anderer paulinischer Briefe ausgeschrieben hat.

Was den Kolosserbrief betrifft, so haben wir bereits gesehen, dass der Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol.

1, 18) aus der Apokalypse stammt. Wenn diesen Worten ἀρχή vorgesetzt ist, so sieht man daran bloss, wie der Verfasser des Kolosserbriefs bestrebt ist, jenen übernommenen Ausdruck zu erläutern in dem Sinn, dass auf die prinzipielle Bedeutung dieses Erstgeborenen aus den Toten gewiesen wird, der als solcher die Bahn für andere, die ihm folgen sollen, gebrochen hat.

Ist in diesem Punkte die Abhängigkeit des Kolosserbriefs von der Apokalypse wohl als sicher zu betrachten, so wird die Herkunft der in Kol. 1, 15 auf Christus angewandten Bezeichnung πρωτότοκος πάσης κτίσεως keine andere sein, denn auch dazu bietet die Apokalypse und zwar gerade unsere Einschaltung Parallelen an einerseits in dem ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (3, 14), andererseits in dem ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (1, 17; 22, 13).

Beim Jakobusbrief lassen sich schon einige Berührungen mit älteren Bestandteilen der Apokalypse aufzeigen. Die Berührung zwischen Jac. 3, 3 und Apok. 14, 20 sowie Jac. 5, 3 und Apok. 17, 16 und 19, 17 f. bedeutet allerdings nichts, eher ist die zwischen Jac. 1, 18 und Apok. 14, 4. 5. und noch mehr die zwischen Jac. 5, 17 und Apok. 4, 6 von Gewicht. Insbesondere aber scheint der Jakobusbrief zu den Sendschreiben der Apokalypse in naher Beziehung zu stehen.

Hier bieten sich zunächst Jac. 1, 12 und Apok. 2, 10; Jac. 5, 9 und Apok. 3, 20; Jac. 5, 8 und Apok. 1, 3; 22, 7. 12. 20 zur Vergleichung an, aber auch sonst zeigt sich viel Verwandtschaft in der Anpreisung der Liebe oder Barmherzigkeit (Apok. 2, 4. 5. 19 und Jac. 1, 27; 2, 8—13) und der ὑπομονή (Apok. 1, 9; 2, 2. 3. 19; 3, 20 und Jac. 1, 3. 4; 5, 7. 8. 11) unter den πειρασμοῖς (Apok. 2, 2. 10 und Jac. 1, 2. 12), sowie der ἔργα überhaupt (Ap. 2, 2. 5. 19. 23; 3, 1. 2. 8 und Jac. 2, 13—26), in der Tröstung der Armen als der wahrhaft Reichen und der Verurteilung der Reichen als der thatsächlich Armen (Apok. 2, 9 und Jac. 2, 5; Apok. 3, 17. 18 und Jac. 5, 1 ff.), in der Anwendung des Begriffs

»tot« auf ein der Werke ermangelndes Christentum (Apok. 3, 1 und Jac. 2, 17), in der Kennzeichnung der reichen Juden als der Verfolger (Apok. 2, 9. 10; 3, 9 und Jac. 2, 6). Diese vielen zum Teil engen Beziehungen zwischen beiden Schriften lassen sich wohl nur aus der Abhängigkeit des einen Teils vom andern zur Genüge erklären. Auf welcher Seite die Abhängigkeit ist, lässt sich lediglich auf Grund einer Vergleichung der verwandten Stellen schwer entscheiden. Doch kann Jakobus die 3½ Jahre in 5, 17 wohl nur aus der Apokalypse haben. Wie er sonst zu dieser Zeitbestimmung gekommen sein sollte, ist völlig unerklärbar. Dagegen versteht es sich bei dem Verfasser von Apok. 11 von selbst, dass er die Zeit der Wirksamkeit der beiden Zeugen durch den gewöhnlichen apokalyptischen Termin von 3½ Jahren fixiert. Der Verfasser des Jakobusbriefs hat in dem einen der beiden Zeugen — und wohl mit Recht — Elias gesehen und geglaubt, dass die Zeit seiner Vollmacht bei seiner Wiederkunft dieselbe sei wie bei seinem ersten Auftreten und ist auf diese Weise zu der Zeitbestimmung von 3½ Jahren in 5, 17 gekommen. Der Verfasser des Jakobusbriefs hat also wohl die Apokalypse und zwar mit der letzten Einschaltung bereits gekannt.

Endlich gilt es noch das Verhältnis unserer Einschaltung zum Johannesevangelium und den johanneischen Briefen zu erörtern.

Dass unser Ueberarbeiter den 2. und 3. Johannesbrief d. h. die Briefe des Presbyters Johannes bis zu einem gewissen Grad zum Vorbild genommen hat, haben wir bereits gesehen (vgl. S. 434 und 441).

Mit dem 4. Evangelium berührt sich unsere Einschaltung in der Versicherung, dass der Verfasser bezeugt, was er gesehen (vgl. Apok. 1, 2 und Joh. 19, 35), in der Logoslehre (vgl. Apok. 19, 13^b und Joh. 1, 1 ff.), in der Lehre vom πνεῦμα (vgl. Joh. 14, 16. 17; 13, 26; 16, (7. 8.) 13. 14 und dazu den Schluss der Sendschreiben, aber auch Apok. 14, 13 und

19, 10b; 1, 1; 22, 16), in dem häufigen Gebrauch des Begriffs ἔργα, in der Anwendung des Ausdrucks »mein Wort bewahren bezw. halten« (vgl. Apok. 3, 8. 10 und Joh. 8, 51. 52. 56. etc.), in dem Gedanken, dass Christus kommen und Wohnung bei den Gläubigen machen soll (vgl. Apok. 3, 20 und Joh. 14, 23).

Bei den 4 letzten Berührungen kann, wie wir meinen, die Abhängigkeit nur auf Seiten des 4. Evangeliums liegen, in welchem jene Begriffe bereits systematisch verarbeitet sind. Dagegen bei den beiden ersten wird man fragen dürfen, ob hier nicht unser Ueberarbeiter vom Johannesevangelium angeregt ist. Diese Unterscheidung hängt zusammen mit unserer Ansicht über die Entstehung des 4. Evangeliums, mit einer Teilungshypothese, über die wir uns demnächst anderswo aussprechen werden.

Es ist anerkannt, dass die Sendschreiben, aus denen in der Hauptsache unsere Einschaltung besteht, derjenige Teil der Apokalypse sind, der verhältnismässig das beste Griechisch bietet. Aber auch hier sind Unregelmässigkeiten und hebraisierende Wendungen wahrzunehmen. Wir weisen in dieser Beziehung auf 2, 13: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντείπας, ὁ μάρτυς, κ. τ. λ; 2, 20: τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα; 3, 12: τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα; 2, 3: κεκοπίακες; 2, 14: ἐδίδασκεν τῷ (hebr.); 2, 14 und 3, 8: ἐνώπιον (hebr. statt des Dativs); 3, 8: ἣν . . . αὐτήν (hebr. Abundanz); 1, 1: ἀποστείλας διά (hebr.).

Bezeichnend für den verschiedenen Stil unserer Einschaltung gegenüber den andern Teilen der Apokalypse sind besonders die verschiedenen οὖν (1, 19; 2, 5; 3, 3. 19). Im Wortschatz weicht diese Einschaltung ebenfalls besonders stark von den andern Teilen des Buchs ab. Und auch wo eine Berührung mit andern Stellen stattfindet, sind Abweichungen zu konstatieren: cf. die λυχνίαι gegenüber den λαμπάδες in 4, 5b; das ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια in 3, 4 gegenüber dem ἔπλυναν und ἐλεύκαναν τὰς στολὰς in 7, 14; das περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς in 3, 5 gegenüber περιβάληται

βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν in 19, 8 (cf. auch 19, 13. 14; 7, 13); den Zusatz δίστομος in 1, 16; 2, 12 gegenüber 19, 15. 21 etc.

Dass der Verfasser dieser Einschaltung ein Kleinasiat gewesen, ist ausser allem Zweifel. Er wendet sich mit seinen Ermahnungen an die kleinasiatischen Gemeinden, mit deren Verhältnissen er sich sehr vertraut zeigt. Seine Sprache und seine Kenntnis des Urtextes des alten Testaments verraten seine judenchristliche Herkunft. Er scheint auch rabbinische Kenntnisse besessen zu haben. Schon das 2, 17 vom verborgenen Manna Gesagte scheint darauf zu weisen, aber auch seine Vorstellung von dem Rat, den Bileam dem Balak gegeben haben soll. Wenn es in 2, 14 heisst, dass Bileam dem Balak den Rat gegeben habe, »den Kindern Israel ein Lockmittel hinzulegen, damit sie Opferfleisch essen und Unzucht treiben«, so ist, worauf Schürer[1]) aufmerksam macht, im Alten Testament (Num. 22—24; 25, 1 ff.; 31, 16) nirgends unmittelbar gesagt, dass Bileam dem Balak dies geraten habe. Diese Kombination ist nach Schürer erst das Werk des späteren jüdischen Midrasch (cf. Philo, Vita Mosis I, § 48 bis 55 ed. Mang. II, p. 122—128; Josephus, Antt. IV, 6 ff.).

Wenn der Ueberarbeiter den Juden, die die Christen verfolgen, das Judentum abspricht und sie eine Synagoge des Satans nennt (2, 9; 3, 9), so scheint er die Christen für das wahre Israel zu halten. So scharf er aber die Juden verurteilt, so entschieden lehnt er alles Heidnische ab und erwartet die Rache, die über die Heiden kommen soll (2, 27). Hinsichtlich des Verhältnisses von Juden- und Heidenchristen scheint er sich auf den Standpunkt des Aposteldekrets (2, 14 ff; 2, 20—24) zu stellen und von da aus den Apostel Paulus (2, 2) wegen seiner Freiheitslehre und überhaupt auch wegen der Unterschätzung der Werke zu bestreiten.

1) Theol. Abhandl etc. S. 44 Anm. 1.

Entstanden ist diese Einschaltung, wie wir sahen, wahrscheinlich erst unter Hadrian c. 130 und im Blick darauf dürfen wir auch vermuten, dass das Zahlenrätsel am Schluss von c. 13, wodurch das Tier in c. 13 auf Hadrian gedeutet werden soll (cf. S. 212 ff.), ebenfalls von diesem Ueberarbeiter stammt.

Uebersicht

über einige der wichtigeren Materien dieses Buchs.

ἄγγελοι — Bischöfe (?) 400 ff.
Aloger 346 ff.
Antipas 404 ff.
Apollo und Pytho und Apok. 12 168 ff.

Cajus, Presbyter 348 ff.
Cerinth in der Apokalypse 154 ff.; 354 ff.; 486 ff.

Dionysius 351 ff.
Domitian 162 f.; 202 ff.; 490 ff.

Entstehungsort der Urapokalypse und ihrer einzelnen Ueberarbeitungen 465 f.; 474 f.; 488; 491; 499 f.; 512; 523.

Galba 295 ff.; 469.

Hadrian 212 ff.; 402 ff.; 417; 439; 524.
Herrntag 437 ff.
Hippolyt 346 ff.; 418 ff.

Ignatius 212; 436 f.
Johannes, der Apostel, als Verfasser der Urapokalypse 334 ff.; 466 ff.
Irenäus 155; 163; 185; 345 ff.; 436 f.
Justin 437; 441.

Kerinth s. Cerinth.

Libertinisten in Pergamus 408 ff.
Lügenapostel 406 ff.; 524.
Lügenprophet 193 ff.; 209 ff.; 491 f.

Nero 90 ff.; 119; 203 ff.; 295 f.; 297 ff.; 465; 469 ff.; 491.
Nikolaiten 408 ff.; 417 ff.

Oelmartyrium des Ap. Johannes 123 Anm. 1.

Papias 434 ff.
Patmosexil 431 ff.
Parther 91 f.; 260; 489.

Religiöse Vorstellungen 452 ff.; 469 f.; 475 f.; 478 f.; 485 ff.; 490 ff.; 500; 502—506; 508; 513 ff.; 524.

Sibylle, chaldäische, in Thyatira 410 ff.
Sprachliches 465; 475; 478; 488 f.; 498 f.; 511; 523.

Talmudische Ueberlieferung und Apok. 12 — 170 ff.; 528.
Thron des Satans in Pergamus 405.
Titus 160 ff.; 489.
Trajan 511 f.
Tausendjähriges Reich 330; 348 ff.; 410 f.; 417; 486

Verfasser der Apok. s. Cerinth und Johannes und ferner S. 475 ff.; 499 f.; 506; 512; 523.
Verfolgung 56 ff.; 166 ff.; 205 ff.; 293 ff.; 399 ff.; 403 ff.; 431 ff.; 469; 490 ff.; 513.
Verhältnis der Apokalypse und ihrer Ueberarbeitungen
zum Alten Testament 456 ff.; 471 f.; 479 f.; 494 ff.; 507; 517 f.
zu Henoch, zu den Psalmen Salomos, zum Buch Eldad u. Modad, zur Baruchapokalypse u. zum 4. Esra 460 f.; 473; 481 ff.; 496 f.; 507; 519.
zum Neuen Testament 461 ff.; 473 ff.; 484 ff.; 497 ff.; 505 ff.; 519 ff.

Vespasian 119; 296; 305.
Vorleser 440 f.

Zahl 666 S. 177—191; 212 ff.
Zeit der Urapokalypse und ihrer Ueberarbeitungen 56 ff.: 90—94; 118 ff.; 160 ff.; 167 f.; 202 ff.; 205 ff.; 304 ff.; 345 ff.; 400 ff.; 439; 465; 469; 474; 477 f.; 490 ff.; 511 f.; 524.
Zerstörung Jerusalems 116 ff.; 121 ff.; 160; 164 ff.; 305; 470; 475 f.; 478; 490.
Zion, höheres 149 ff.; 160; 164 f.; 327 f.; 335 f.; 478 f.; 490 f.; 493.
Zweck der Urapokalypse und ihrer Ueberarbeitungen 432 f.; 440 f.; 452; 454; 469; 500 ff.; 506; 513.

Nachtrag zu S. 170 ff.

Bei der dort mitgeteilten Stelle aus dem Jerusalemischen Talmud haben wir uns auf die englische Uebersetzung von Rev. Pick (»Hebraica«, 1886, no. 3. S. 130, mitgeteilt bei Weyland S. 94 f.) bezogen. Hier ist Berat Arba durch Königspalast wiedergegeben. Die Erzählung kehrt mehrfach wieder (cf. Sepp, Betlehems Vorzeit, Beilage zur Allg. Ztg. 1890, Nr. 356). Im Midrasch Echa verkündet (nach Lightfoot, opp. 2. 496) ein Araber: Geboren ist der Messias der Juden. Welches ist sein Name? wird gefragt. Menachem (Tröster) ist die Antwort. Wo weilt er? Antwort: in Berat Arba in Bethlehem. Paulus Cassel (Ueber Renans Leben Jesu, Berlin, Fahlisch 1864, S. 56. Anm. 26) bemerkt dazu: »Berat Arba heisst Höhle, Grotte eines Arabers. Aber unter Arba wird überhaupt ein Nomade, ein Hirt verstanden. Der Hirt verkündigt, es sei der Tröster bei Betlehem in der Höhle eines Hirten geboren.« Wenn diese Erklärung richtig ist, dann ist vollends deutlich, dass die talmudische Erzählung auf Luc. 2 (und Apok. 12) beruht.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck)
in Freiburg i. B. und Leipzig.

Untersuchungen
über die
evangelische Geschichte,
ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung.

Von
D. Carl Weizsäcker,
Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweite unveränderte Ausgabe des im Jahre 1864 erschienenen Buches.
8. 1891. M. 6.—.

Das
apostolische Zeitalter
der
christlichen Kirche

von
D. Carl Weizsäcker,
Professor der Theologie in Tübingen.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.
Gr. 8. 1892. M. 16. —. Gebunden M. 18. 50.

Griechentum und Christentum.
Zwölf Hibbertvorlesungen
über
den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche

von
D. Edwin Hatch,
weiland Professor der Kirchengeschichte in Oxford
Deutsch
von
Erwin Preuschen.
Mit Beilagen von **Adolf Harnack** und dem **Übersetzer**
Gr. 8. 1892. M. 6.—. Gebunden M. 8.—.

Die
Gleichnisreden Jesu
Von
D. A. Jülicher,
Professor an der Universität Marburg.

Gross 8. 1888. M. 6. 60. Gebunden M. 8.60.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Leipzig.

Das
Neue Testament
übersetzt von
Carl Weizsäcker
D. theol.
Fünfte neu bearbeitete Auflage.
Kl. 8. In Leinwand geb. M. 3. 60, in Ganzleder M. 5.60.

Hand-Commentar
zum
Neuen Testament.
Bearbeitet
von
Professor D. **H. J. Holtzmann** in Strassburg, † Geheimem Kirchenrath Professor D. **R. A. Lipsius** in Jena, Professor D. **P. W. Schmiedel** in Zürich, Prediger D. **H. von Soden** in Berlin.
Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.
Vier Bände. Lex.8. M. 33.—. Gebunden M. 41.—.

Band I.
Synoptiker und Apostelgeschichte. Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**
M. 8.—. Gebunden **M. 10.—.**
Die „Synoptiker" werden nicht mehr einzeln abgegeben.
Apostelgeschichte **(1. Auflage)** einzeln: **M. 2.—.**

Band II.
I. **Die Briefe an die Thessalonicher u. an die Korinther.** Bearbeitet von **P. W. Schmiedel.**
II. **Die Briefe an die Galater, Römer, Philipper.** Bearbeitet von **† R. A. Lipsius. — M. 10.** Gebunden **M. 12. —.**
II. I einzeln: M. 5. 40. **II.** II einzeln: M. 4. 60.

Band III.
I. **Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon. Pastoralbriefe.** Bearbeitet von **H. von Soden.**
II. **Hebräerbrief. Die Briefe des Petrus (I. II.), Jakobus und Judas.** Bearbeitet von **H. von Soden.**
M. 8.50. Gebunden **M. 10.50.**
III. I. einzeln: M. 4.50. III. II. einzeln: M. 4.—.

Band IV.
Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Bearbeitet von **H. J. Holtzmann.**
M. 6.50. Gebunden **M. 8.50.**

Albert Boser
Buchbinderei
München.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Völter, Daniel,

Das Problem der Apokalypse nach seinem gegenwärtigen Stande

Freiburg i. B. [u.a.] 1893

Exeg. 1160 id
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604820-4